POLIROM eseu

Carlo Maria MARTINI

Umberto ECO

În ce cred cei care nu cred?



eseuri & confesiuni

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

MARTINI, CARLO MARIA
În ce cred cei care nu cred ? – Carlo Maria Martini, Umberto Eco; cu participarea lui Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, ...; trad.: Dragoș Zămosteanu; – Iași: Polirom, 2011

ISBN: 978-973-46-2172-9

I. Eco, Umberto
II. Severino, Emanuele
III. Sgalambro, Manlio
IV. Scalfari, Eugenio
V. Zămosteanu, Dragoș (trad.)

1:2

Printed in ROMANIA

Carlo Maria MARTINI
Umberto ECO

În ce cred cei care nu cred?

Cu participarea lui
Emanuele Severino, Manlio Sgalambro,
Eugenio Scalfari, Indro Montanelli,
Vittorio Foa, Claudio Martelli

Traducere de Dragoș Zămosteanu

POLIROM
2011

Carlo Maria Martini (n. 1927). Studii clasice, cursuri de filosofie şi teologie (în 1958 îşi ia licenţa în teologie); în 1944 intră în Compania lui Isus; profesor la Pontificio Istituto Biblico (1962-1969), rector al aceluiaşi institut (1969-1978), apoi rector al Università Gregoriana din Roma; arhiepiscop de Milano (1980-2002), în prezent cardinal.

Umberto Eco (n. 1932). Licenţiat în filosofie; profesor de semiotică la Universitatea din Bologna. Autor de romane, studii şi eseuri ce acoperă domenii foarte diverse, de la estetica medievală la arta de avangardă, de la fenomenele culturii de masă la formularea unei teorii semiologice coerente. Dintre volumele sale apărute la Editura Polirom menţionăm: *În căutarea limbii perfecte* (2002), *Numele trandafirului* (2004, 2010), *Pendulul lui Foucault* (2005), *Limitele interpretării* (2007), *A spune cam acelaşi lucru. Experienţe de traducere* (2008), *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn şi interpretare* (2009), *Cimitirul din Praga* (2010), *Cum ne construim duşmanul* (2011).

Argument

Această carte inaugurează colecţia „Sentieri" a revistei *liberal*, colecţie menită să confere autonomie şi un plus de vizibilitate principalelor direcţii de cercetare în care revista noastră îşi investeşte propriile energii, alături de contribuţiile a numeroşi colaboratori importanţi.

Dialogul epistolar dintre cardinalul Carlo Maria Martini şi Umberto Eco, care constituie prima parte a cărţii, a debutat în primul număr al revistei *liberal* – apărut la 22 martie 1995 – şi a continuat cu frecvenţă trimestrială. Cele opt scrisori ale acestei corespondenţe publice – pe care autorii au întreţinut-o cu o admirabilă punctualitate – sînt datate aici cu luna redactării efective a fiecăreia.

Interesul suscitat în rîndul cititorilor şi ecoul pe care l-au avut în presă tematicile dezvoltate în cursul unui an – în special ultima, cea mai amplă şi mai temerară – ne-au sugerat lărgirea discuţiei la interlocutori preocupaţi de subiect din diverse perspective : doi

filosofi, doi jurnalişti, doi oameni politici. „Variaţiunile" lor au apărut în numărul 12 (martie 1996) al revistei.

În fine, cardinalului Martini i s-a propus nu o (imposibilă) concluzie sau sinteză, ci „refrenul", reluarea cîtorva dintre aspectele definitorii. O replică a cărei funcţie este una de clarificare şi, de ce nu, de relansare ulterioară.

I
Dialoguri

Obsesia laică a noii apocalipse

Dragă Carlo Maria Martini,

Să nu mă considerați lipsit de respect dacă mă adresez dumneavoastră menționîndu-vă doar numele, fără să mă refer la haina pe care o purtați. Înțeleg prin aceasta un act de omagiu și de prudență. De omagiu, pentru că am fost întotdeauna impresionat de modul în care francezii, atunci cînd intervievează un scriitor, un artist, o personalitate politică, evită să folosească apelative reductive, ca „eminență", „domnule profesor" sau „domnule ministru". Există persoane al căror capital intelectual este dat de numele cu care își semnează propriile idei. Astfel, francezii se adresează celor pentru care numele reprezintă calitatea cea mai importantă cu: *„dites-moi*, Jacques Maritain", *„dites-moi*, Claude Lévi-Strauss". Iar recunoașterea unei atare autorități s-ar fi menținut chiar dacă persoana respectivă n-ar fi devenit ambasador sau membru al

Academiei franceze. Dacă ar trebui să mă adresez Sfîntului Augustin (vă rog să nu mă considerați nici de această dată nerespectuos, prin abuz), nu i-aş spune „Preasfinte episcop de Hippona" (pentru că după el au mai fost şi alţi episcopi ai acestui oraş), ci „Augustin din Tagaste".

Am spus, de asemenea, că este un act de prudență. Într-adevăr, ceea ce ne-a solicitat această revistă s-ar putea dovedi incomod: un schimb de opinii între un laic şi un cardinal. Ar putea părea că laicul doreşte să-l determine pe cardinal să exprime anumite păreri în calitate de reprezentant al Bisericii şi de păstor de suflete, iar aceasta ar însemna o constrîngere, atît a celui interpelat, cît şi a celui care ascultă. Este mai bine ca dialogul nostru să constituie ceea ce a intenționat revista care ne-a convocat: un schimb de reflecții între oameni liberi. Pe de altă parte, adresîndu-mă dumneavoastră în acest mod, vreau să subliniez faptul că sînteți considerat un maestru al vieții intelectuale şi morale şi de către acei cititori care nu se simt legați de nici o altă învățătură în afara celei a dreptei judecăți.

Problemele legate de etichetă fiind depăşite, rămîn cele de etică, deoarece consider că în special de acestea ar trebui să ne ocupăm în cursul unui dialog care încearcă să găsească nişte puncte comune lumii catolice

şi celei laice (şi nu cred că ar fi o întreprindere realistă iniţierea în aceste pagini a unei dezbateri asupra subiectului *Filioque*). Dar chiar şi în acest caz, fiind desemnat să fac prima mişcare (care este întotdeauna cea mai dificilă), cred că nu trebuie să abordăm probleme de imediată actualitate – cu excepţia celor asupra cărora s-ar contura poziţii prea diferite. Mai bine să ţintim sus şi să atingem un subiect de actualitate, dar ale cărui rădăcini sînt înfipte destul de adînc şi care a constituit un motiv de fascinaţie, de teamă şi speranţă pentru toţi membrii familiei umane, în decursul ultimelor două milenii.

Am pronunţat cuvîntul-cheie. Într-adevăr, ne apropiem de sfîrşitul celui de-al doilea mileniu; şi sper să mai fie *politically correct*, în Europa, să numărăm anii pornind de la un eveniment care, cu siguranţă – iar la aceasta ar putea consimţi şi un apartenent al altei religii sau al nici uneia –, a influenţat profund istoria planetei noastre. Apropierea acestei scadenţe nu poate să nu evoce o imagine care a dominat gîndirea a douăzeci de secole: Apocalipsa.

Vulgata istorică ne spune că ultimii ani ai celui dintîi mileniu au fost marcaţi de preocuparea pentru sfîrşitul vremurilor. Este adevărat că istoricii au etichetat astăzi drept legendă faimoasele „terori ale Anului

o Mie", viziunea mulţimilor gemînd în aşteptarea unei dimineţi ce n-avea să mai vină niciodată. Să amintim însă şi că îngrijorarea legată de sfîrşitul lumii a precedat cu aproape un secol ziua fatală şi, lucru mai curios încă, a persistat şi după aceea; astfel s-au conturat diversele *milenarisme* ale celui de-al doilea mileniu, iar acestea nu se rezumă la mişcările religioase, ortodoxe sau eretice: pentru că există astăzi tendinţa de a clasifica drept forme de chiliasm mai multe mişcări politice şi sociale, laice sau de-a dreptul atee, care doreau să grăbească într-un mod violent sfîrşitul vremurilor, pentru a realiza nu Cetatea lui Dumnezeu, ci o nouă Cetate Pămîntească.

Divizată în două părţi, *Apocalipsa* lui Ioan este o scriere înfricoşătoare, împreună cu seria *Apocalipselor* apocrife care o însoţesc – apocrife faţă de canon, dar autentice prin efectele, patimile, teroarea şi mişcările pe care le-au suscitat. *Apocalipsa* poate fi interpretată ca o făgăduinţă, dar şi ca vestire a sfîrşitului, fiind astfel rescrisă, pas cu pas, în aşteptarea anului 2000, chiar şi de cei care n-au citit-o niciodată: cele şapte trîmbiţe, grindina, marea preschimbată în sînge, căderea stelelor, lăcustele şi fumul ieşind din fîntîna adîncului, Gog şi Magog cu oştirile lor, Fiara care se ridică din mare, toate acestea au fost înlocuite de tot mai

numeroasele depozite nucleare, necontrolate şi incontrolabile, ploaia acidă, Amazonia care dispare, perforarea stratului de ozon, migraţia mulţimilor sărăcite care bat, uneori cu violenţă, la porţile bunăstării, foamea prezentă pe continente întregi, noile maladii incurabile, distrugerea nesăbuită a solului, clima care se modifică, gheţarii care se vor topi, ingineria genetică ce va construi clonele noastre, iar în cadrul ecologismului mistic, sinuciderea necesară a umanităţii înseşi, care va trebui să piară pentru a salva speciile pe care aproape le-a distrus, pentru a o salva pe mama Geea, pe care a deformat-o şi a sufocat-o.

Trăim astăzi (fie şi în maniera distrată, absentă cu care ne-au obişnuit mijloacele de comunicare în masă) propriile noastre terori ale sfîrşitului; am putea spune chiar că le trăim în spiritul lui *bibamus, edamus, cras moriemur*, celebrînd sfîrşitul ideologiilor şi al solidarităţii în vîrtejul unui „consumism" iresponsabil. Astfel, fiecare dintre noi se joacă cu fantasma Apocalipsei şi în acelaşi timp o exorcizează; cu cît o exorcizăm, cu atît se amplifică teama noastră inconştientă faţă de această fantasmă, pe care o proiectăm sub forma unui spectacol sîngeros în speranţa că astfel va deveni ireală. Forţa fantasmelor stă însă tocmai în irealitatea lor.

Îndrăznesc să afirm că preocuparea pentru sfîrşitul vremurilor este astăzi specifică lumii laice mai degrabă decît celei creştine. Cu alte cuvinte, lumea creştină face din aceasta un subiect de meditaţie, dar se comportă ca şi cum proiectarea sa într-o dimensiune atemporală ar fi îndreptăţită; lumea laică se preface că îl ignoră, dar este realmente obsedată de el. Nu este vorba de o situaţie paradoxală, fiindcă ea nu face decît să repete tot ceea ce s-a întîmplat în primul mileniu.

Nu voi aborda chestiuni exegetice pe care dumneavoastră le cunoaşteţi mai bine decît mine, dar voi aminti cititorilor că ideea sfîrşitului vremurilor îşi are originea în unul dintre cele mai ambigue pasaje din *Apocalipsa* lui Ioan, capitolul 20, care sugera următorul „scenariu": o dată cu Întruparea şi Mîntuirea, Satana este înlănţuit, dar *după o mie de ani* se va întoarce; atunci va avea loc înfruntarea finală dintre forţele binelui şi cele ale răului, încununată de venirea lui Hristos şi a Judecăţii de Apoi. Textul se referă în mod cert la o mie de ani. Unii dintre Sfinţii Părinţi scriu însă că pentru Dumnezeu o mie de ani înseamnă o zi sau o zi înseamnă o mie de ani şi că, prin urmare, calculul nu trebuie să se bazeze pe sensul literal; interpretarea augustiniană a pasajului va prefera sensul „spiritual". Mileniul

ce se va scurge pînă la instaurarea Cetăţii lui Dumnezeu nu este constituit din evenimente istorice, ci mistice, iar Armaghedonul nu e din lumea aceasta ; desigur, nu se neagă posibilitatea ca într-o zi istoria să se sfîrşească, atunci cînd Hristos va coborî să judece viii şi morţii, dar accentul nu se pune pe *sfîrşitul* veacurilor, ci pe *trecerea* lor, dominată de ideea reglatoare (şi nu pe cea a scadenţei istorice) a Parusiei.

Prin aceasta nu numai Augustin, ci patristica în ansamblu oferă lumii ideea Istoriei ca mers înainte, idee străină pînă atunci lumii păgîne. Chiar şi Hegel şi Marx au fost influenţaţi de această idee fundamentală, urmaţi de Teilhard de Chardin. Creştinismul a inventat istoria, iar Antihristul modern o denunţă ca maladie. Poate că istoricismul laic a înţeles această istorie ca fiind perfectibilă la infinit, astfel încît mîine să îl desăvîrşească pe azi, mereu şi fără excepţii, iar în cursul aceleiaşi istorii Dumnezeu însuşi să se transforme şi, ca să spunem aşa, să se educe şi să se îmbogăţească. Această ideologie nu este însă proprie întregii lumi laice, care a putut observa declinurile şi nebunia prezente de-a lungul istoriei ; există totuşi o viziune specific creştină asupra istoriei ori de cîte ori acest drum este parcurs sub semnul Speranţei. Astfel, numai ştiind să judecăm istoria şi ororile ei, sîntem în mod fundamental

creştini cînd vorbim de optimism tragic, împreună cu Mounier, sau cînd vorbim de pesimismul raţiunii şi de optimismul voinţei, împreună cu Gramsci.

Mă gîndesc în acest sens fie la milenarismul disperat de fiecare dată cînd sfîrşitul vremurilor este considerat inevitabil, orice speranţă lăsînd locul unei celebrări a sfîrşitului istoriei, fie la apelul la reîntoarcerea către o Tradiţie atemporală şi arhaică, pe care nici un act de voinţă şi nici o reflecţie – nu spun raţională, dar nici măcar rezonabilă – nu o vor îmbogăţi vreodată. De aici provine acel tip de erezie gnostică (chiar şi în formele sale laice) pentru care lumea şi istoria sînt rezultatul unei erori şi doar cîţiva aleşi, distrugîndu-le pe amîndouă, îl vor putea răscumpăra pe Dumnezeu însuşi; de aici apar diversele doctrine referitoare la supraom, potrivit cărora pe scena jalnică a lumii şi a istoriei îşi vor putea arde jertfele doar membrii unei rase sau ai unei secte privilegiate.

Doar posedînd un sens al istoriei (lucru valabil chiar şi pentru cel care nu crede în Parusia) putem să iubim realităţile pămînteşti şi să credem – cu caritate – că mai este încă loc pentru Speranţă.

Există o noţiune de speranţă (şi de responsabilitate a noastră faţă de ziua de mîine) care să le fie comună credincioşilor şi necredincioşilor? Pe ce ne mai putem baza? Ce

funcţie critică poate avea o viziune asupra sfîrşitului care să nu implice dezinteresul faţă de viitor, ci o analiză constantă a greşelilor trecutului?

Altminteri, e drept că, chiar şi fără să ne preocupe sfîrşitul, admitem că el se apropie, ne aşezăm în faţa televizoarelor (la adăpostul fortificaţiilor noastre electronice) şi aşteptăm ca cineva *să ne distreze*, în timp ce lucrurile merg aşa cum merg. Şi la naiba cu cei care vor veni.

Umberto Eco
martie 1995

Speranța face din sfîrșit „o finalitate”

Dragă Umberto Eco,

Sînt întru totul de acord ca formula de adresare pe care o utilizați să o constituie doar numele meu, așa că voi proceda și eu la fel. *Evanghelia* nu e prea binevoitoare în ce privește titulaturile („Voi dar nu lăsați să vi se spună rabi... Nici să nu chemați pe cineva tatăl vostru pe acest pămînt... Nici nu lăsați să vi se spună îndrumători”, *Matei* 23.8-10). Este și mai clar astfel că, așa cum spuneți dumneavoastră, acesta e un schimb de reflecții realizat între noi doi în libertate, fără rigiditate și fără să ne impunem roluri. Este un schimb pe care mi-l doresc rodnic, fiindcă e important să ne precizăm cu sinceritate preocupările comune și să găsim o modalitate de a explica deosebirile, reducînd la esență ceea ce este realmente diferit între noi.

Sînt de acord să „țintim un pic mai sus” în acest prim dialog.

Problemele etice se numără, desigur, printre preocupările noastre imediate. Problemele actuale care impresionează însă opinia publică (mă refer în special la cele legate de bioetică) sînt adesea evenimente „de frontieră", în cazul cărora trebuie să înţelegem în primul rînd despre ce este vorba din punct de vedere ştiinţific, înainte de a emite judecăţi morale pripite asupra cărora nu ne-am putea pune de acord. Este important ca, înainte de toate, să evidenţiem orizonturile largi în cadrul cărora se formează judecata noastră. Pornind de la ele putem descoperi şi cauza aprecierilor practice contrastante.

Aşadar, dumneavoastră puneţi problema speranţei şi prin aceasta a viitorului omului, acum, la sfîrşitul celui de-al doilea mileniu. Evocaţi acele imagini despre care se spune că au făcut mulţimile să tremure spre finele mileniului întîi. Chiar dacă nu e adevărat, este bine găsit, pentru că teama de viitor există, milenarismele s-au reiterat constant în decursul veacurilor, fie în forme sectare, fie în acele chiliasme implicite care stau la baza marilor mişcări utopice. Apoi, ameninţările ecologice iau astăzi locul fanteziilor trecutului, iar caracterul lor ştiinţific le face şi mai tulburătoare.

Ce are a face *Apocalipsa*, ultima dintre culegerile de cărţi ale *Noului Testament*, cu

toate acestea? Poate fi definită într-adevăr această carte drept un recipient de imagini înfricoşătoare ce evocă un sfîrşit tragic şi iminent? În pofida numeroaselor similitudini dintre *Apocalipsa* aşa-zisă a lui Ioan şi multe alte scrieri apocaliptice din acele secole, cheia de lectură este diferită. Ea este furnizată de contextul *Noului Testament*, în care a fost inclusă (nu fără a întîmpina rezistenţă) această carte.

Încerc să mă explic. În apocalipse tema dominantă o constituie în general o fugă de prezent, în schimbul unei refugieri într-un viitor care, zdruncinînd structurile actuale ale lumii, instaurează prin forţă o ordine a valorilor definitivă, conformă speranţelor şi aşteptărilor celui care scrie cartea. În spatele literaturii apocaliptice stau grupuri umane afectate de grave suferinţe religioase, sociale şi politice, care, negăsind soluţii în acţiunea imediată, optează pentru aşteptarea unui timp cînd forţele cosmice se vor abate asupra pămîntului pentru a înfrînge toţi duşmanii. În această privinţă trebuie să spunem că în toate apocalipsele există o puternică încărcătură utopică, o mare rezervă de speranţă, conjugată însă cu resemnarea dezolată în faţa prezentului.

Putem depista aspecte similare analizînd individual documente care au fost ulterior reunite în actuala carte a *Apocalipsei*. Citind

însă cartea din perspectivă creştină, în lumina Evangheliilor, se produce o deplasare de accent şi de sens. *Apocalipsa* devine nu proiectarea frustrărilor prezentului, ci prelungirea experienţei plenitudinii, cu alte cuvinte a „mîntuirii", realizată de Biserica primitivă. Nu există şi nu va exista vreo putere omenească sau satanică în stare să se opună speranţei credinciosului.

În acest sens, sînt de acord cu dumneavoastră în privinţa faptului că preocuparea pentru sfîrşitul vremurilor este astăzi în mai mare măsură specifică lumii laice decît celei creştine.

Lumea creştină a fost străbătută şi ea de fiori apocaliptici, legaţi, în parte, de unele versete obscure din capitolul 20 al *Apocalipsei* : „Apucă balaurul, şarpele din vechime... şi-l legă pe o mie de ani,... sufletele celor decapitaţi... au revenit la viaţă şi au domnit cu Hristos o mie de ani". Este vorba de un curent al tradiţiei antice care interpreta literal aceste versete. Un astfel de milenarism literal nu a fost însă niciodată propriu Bisericii. Cel care a prevalat a fost sensul simbolic al acestor texte, versetele prezentate aici, precum şi altele din *Apocalipsă* fiind interpretate ca o proiecţie în viitor a victoriei pe care primii creştini au simţit că o trăiesc în prezent datorită speranţei lor.

Astfel, istoria a fost din ce în ce mai explicit considerată o cale spre o ţintă exterioară, iar nu imanentă ei. Această viziune ar putea fi exprimată printr-o triplă convingere : 1) istoria are un sens, o direcţie de mers, şi nu e o acumulare de fapte absurde şi inutile ; 2) acest sens nu este pur imanent, ci se proiectează dincolo de ea, constituind, aşadar, obiectul speranţei, nu al calculului ; 3) acest punct de vedere nu atenuează, ci întăreşte sensul evenimentelor contingente : ele reprezintă locul etic în care se decide viitorul metaistoric al aventurii umane.

Văd că pînă acum am spus multe lucruri asemănătoare, chiar dacă accentele puse şi sursele invocate sînt diferite. Mă bucură acest acord asupra „sensului" pe care îl are istoria şi prin posedarea căruia (citez cuvintele dumneavoastră) „putem să iubim realităţile pămînteşti şi să credem – cu caritate – că mai este încă loc pentru Speranţă".

Este mai greu de răspuns la întrebarea dacă există o „noţiune" de speranţă (şi de responsabilitate a noastră faţă de ziua de mîine) care să le fie comună credincioşilor şi necredincioşilor. Ea trebuie să existe într-un fel sau altul, în practică, pentru că vedem credincioşi şi necredincioşi care trăiesc prezentul găsindu-şi în el un sens şi asumîndu-şi responsabilităţi. Acest lucru este

evident mai ales în cazul angajamentelor gratuite, pe care le facem pe propriul risc, în numele unor valori înalte, fără vreun avantaj vizibil. Vreau să spun, aşadar, că există un *humus* profund la care se raportează atît credincioşii, cît şi necredincioşii, raţionali şi responsabili, probabil fără să-i dea însă acelaşi nume. În momentul dramatic al acţiunii lucrurile contează mai mult decît numele, şi nu are rost să facem o *quaestio de nomine* atunci cînd se pune problema apărării şi promovării unor valori esenţiale pentru umanitate.

Este evident însă că pentru un credincios, mai ales pentru un catolic, numele lucrurilor au importanţă, fiindcă ele nu sînt arbitrare, ci constituie rezultatul unui act de inteligenţă şi de comprehensiune care, împărtăşit, conduce şi la recunoaşterea teoretică a unor valori comune. În această privinţă eu cred că mai e cale lungă de făcut, iar această cale se numeşte exercitarea inteligenţei şi a curajului în analizarea, împreună, a lucrurilor simple. Isus spune atît de des în Evanghelii: „Cine are urechi de auzit să audă!... Luaţi seama la ce auziţi!... Nu înţelegeţi încă, nici nu pricepeţi?" (*Marcu* 4.9 , 8.17 etc.). El nu face apel la teorii filosofice sau la dispute scolastice, ci la acea inteligenţă care ne este dată fiecăruia pentru a înţelege sensul evenimentelor şi a ne orienta. Orice progres, cît

de mic, în direcţia acordului asupra marilor lucruri simple ar însemna un pas înainte şi în împărtăşirea motivelor speranţei.

Încă o provocare din finalul scrisorii dumneavoastră mă surprinde: ce funcţie critică poate avea o viziune asupra sfîrşitului care să nu implice dezinteresul faţă de viitor, ci o analiză constantă a greşelilor trecutului? Mi se pare clar că nu doar o preocupare pentru un sfîrşit iminent ne poate ajuta să evaluăm în mod critic ceea ce a fost. Dacă va fi aşa, ea va constitui o sursă de spaimă, de frică, de aplecare spre sine sau de fugă spre un viitor „diferit", exact ca în literatura apocaliptică.

Pentru ca o viziune asupra sfîrşitului să aducă în atenţie atît viitorul, cît şi trecutul – ce trebuie reinterpretat în manieră critică –, este necesar ca acest sfîrşit să fie „o finalitate", să aibă caracterul unei valori finale decisive, capabilă să clarifice eforturile prezentului şi să le confere semnificaţie. Dacă prezentul are sens în raport cu o valoare finală recunoscută şi apreciată, pe care eu o pot anticipa prin acte de inteligenţă şi de alegere responsabilă, el îmi permite şi să reflectez lipsit de angoasă asupra greşelilor trecutului. Ştiu că sînt pe drum, întrevăd ţinta, cel puţin în valorile ei esenţiale, ştiu că am posibilitatea să mă îndrept şi să devin mai bun. Experienţa demonstrează că

nu ne căim decît pentru ceva ce am întrevăzut că se poate face mai bine. Rămîne ancorat în greşelile sale cel care nu le recunoaşte ca atare pentru că nu vede nimic mai bun în faţa sa şi se întreabă de ce ar renunţa atunci la ceea ce are.

Toate acestea mi se par moduri de declinare a cuvîntului „Speranţă", pe care poate că n-aş fi îndrăznit să-l scriu cu majusculă dacă nu mi-aţi fi dat dumneavoastră exemplul. Aşadar, nu este încă momentul să ne lăsăm îmbătaţi de televiziune aşteptînd sfîrşitul. Mai avem multe de făcut împreună.

Carlo Maria Martini
martie 1995

Cînd începe viaţa umană?

Dragă Carlo Maria Martini,

Potrivit propunerilor iniţiale ale acestei reviste, iată că avem ocazia să reluăm colocviul nostru trimestrial. Scopul acestor schimburi epistolare este identificarea unui domeniu comun de discuţie între laici şi catolici (unde dumneavoastră, amintesc, vorbiţi în calitate de credincios şi de om de cultură, şi nu de reprezentant al Bisericii). Mă întreb însă dacă trebuie să găsim doar puncte de consens. Are rost să ne întrebăm unul pe altul ce gîndim despre pedeapsa cu moartea sau despre genocid, ca să descoperim că există un acord profund în privinţa anumitor valori? Dacă dialogul trebuie să aibă loc, se impune ca el să vizeze şi acele probleme în privinţa cărora nu există consens. Dar nu numai atît: dacă, de exemplu, un laic nu crede în Prezenţa reală (a lui Hristos în actul euharistic – n.tr.), în timp ce un catolic, evident, crede, aceasta nu trebuie să constituie un motiv de neînţelegere, ci

de respect reciproc pentru convingerile respective. Punctul critic se află acolo unde disensiunea poate genera ciocniri şi neînţelegeri mai profunde, care se transferă în plan politic şi social.

Unul dintre aceste puncte critice este invocarea valorii vieţii în condiţiile legislaţiei existente referitoare la întreruperile de sarcină. Cînd ne confruntăm cu probleme de o asemenea importanţă, trebuie să procedăm cu sinceritate, evitînd echivocurile: cel care pune întrebarea trebuie să precizeze din ce perspectivă o pune şi ce aşteaptă de la interlocutor. Iată, aşadar, prima precizare: nu mi s-a întîmplat niciodată ca o femeie să afirme că este însărcinată datorită mie, iar eu să o sfătuiesc să avorteze sau să consimt la dorinţa ei de a avorta. Dacă s-ar fi întîmplat, aş fi făcut totul ca să o conving să dea viaţă acelei creaturi, oricare ar fi fost preţul pe care ar fi trebuit să-l plătim împreună. Iar asta pentru că eu cred că naşterea unui copil este un lucru minunat, un miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm. N-aş îndrăzni să impun însă această poziţie etică a mea (această dispoziţie personală, această convingere intelectuală) nimănui. Consider că este vorba de nişte momente teribile, despre care ştim cu toţii foarte puţin (mă abţin să elaborez vreo tipologie sau o cazuistică), în care o femeie are dreptul să ia o decizie

independentă în ceea ce priveşte corpul, sentimentele, viitorul ei.

Totuşi, alţii invocă drepturile vieţii : dacă în numele dreptului la viaţă nu putem admite ca cineva să-şi ucidă un seamăn şi nici să se sinucidă (evit tentaţia de a discuta limitele legitimei apărări), atunci nu putem permite nici întreruperea drumului unei vieţi incipiente.

Ajungem astfel la a doua precizare : ar fi o dovadă de malițiozitate dacă eu – în această situaţie – v-aş invita să vă exprimaţi părerea sau să amintiţi învăţătura Bisericii. Vă invit mai degrabă să comentaţi unele reflecţii pe care vi le propun şi să aduceţi în privinţa lor lămuriri referitoare la starea doctrinei. Atunci cînd flutură, steagul Vieţii mişcă toate sufletele. Aş spune că în primul rînd pe cele ale necredincioşilor, ba chiar şi ale ateilor mai „fideişti", pentru că ei sînt cei care, necrezînd într-o instanţă supranaturală, găsesc în ideea de Viaţă, în sentimentul Vieţii, unica valoare, unica sursă a unei posibile etici. Cu toate acestea, nu există concept mai evaziv, mai estompat sau, cum obişnuiesc să spună astăzi logicienii, *fuzzy*. Aşa cum se ştie încă din Antichitate, recunoaştem viaţa nu numai acolo unde există o aparenţă de suflet intelectiv, ci şi în manifestarea unui suflet senzitiv sau vegetativ. Ba chiar, pentru ecologiştii radicali de

astăzi, există o viaţă a însuşi Pămîntului--mamă, cu munţii şi vulcanii săi, încît aceşti ecologişti se întreabă dacă nu cumva specia umană ar trebui să dispară pentru ca planeta (pe care o ameninţă) să supravieţuiască. Avem vegetarienii, care renunţă la respectul pentru viaţa vegetală ca să o protejeze pe cea animală. Avem asceţii orientali care-şi acoperă gura ca să nu înghită, distrugîndu-le astfel, microorganisme invizibile.

Recent, la un congres, antropologul african Harris Memel-Fote amintea că atitudinea normală a lumii occidentale a fost *cosmofagă* (frumos termen: am avut şi avem tendinţa de a devora universul); acum va trebui să ne pregătim pentru o formă oarecare de *negociere*: să vedem ce-i poate face omul naturii pentru ca el să supravieţuiască şi ce nu trebuie să-i facă, pentru ca ea să supravieţuiască. Negocierea are loc pentru că nu există încă o regulă fixă; negociem pentru a o stabili. Eu cred că, dincolo de anumite poziţii extremiste, negociem mereu (mai mult emoţional decît intelectual) conceptul nostru de respect pentru viaţă.

Pe cei mai mulţi dintre noi ideea înjunghierii unui porc ne umple de oroare; dar mîncăm liniştiţi şuncă. Eu n-aş putea strivi niciodată un miriapod care se strecoară prin iarbă, dar faţă de ţînţari mă comport violent.

Fac discriminare între o albină şi o viespe (deşi amîndouă pot reprezenta o ameninţare pentru mine), poate pentru că îi recunosc albinei virtuţi pe care viespii i le neg. S-ar putea spune că, în timp ce conceptul nostru de viaţă vegetală sau animală este unul estompat, cel de viaţă umană nu este astfel. Şi totuşi, problema i-a tulburat de-a lungul veacurilor pe teologi şi pe filosofi. Dacă din întîmplare o maimuţă, educată corespunzător (sau manipulată genetic), s-ar dovedi în stare nu să vorbească, dar să scrie la un computer propoziţii inteligibile, purtînd un dialog, manifestînd afecte, memorie, capacitate de a rezolva probleme matematice, de a reacţiona la principiile logice ale identităţii şi ale terţului exclus, am considera-o o fiinţă cvasiumană? I-am recunoaşte drepturi civile? Am socoti-o umană pentru că gîndeşte şi iubeşte? Nu considerăm totuşi în mod necesar umană o fiinţă care iubeşte, şi ucidem animale ştiind că mama îşi „iubeşte" progeniturile.

Cînd începe viaţa umană? Există oare (astăzi, fără să ne întoarcem la obiceiurile spartanilor) vreun necredincios care să afirme că o fiinţă este umană doar atunci cînd cultura a iniţiat-o întru umanitate, înzestrînd-o cu limbaj şi gîndire articulate – simple accidente externe plecînd de la care, conform Sfîntului Toma, se poate deduce prezenţa

raţionalităţii şi deci a uneia dintre diferenţele specifice ale naturii umane –, şi pentru care nu este un delict să ucizi un prunc abia născut, aşadar „infantil" (lat. *infans*, *-antis* „care nu ştie sau nu poate vorbi" – n.tr.)? Nu cred. Toţi considerăm deja o fiinţă umană nou-născutul încă legat de cordonul ombilical. Pînă unde ne putem întoarce? Dacă viaţa şi umanitatea se află deja în sămînţă (sau chiar în programul genetic), considerăm irosirea seminţei un delict similar omuciderii? Confesorul indulgent al unui adolescent supus tentaţiei n-ar spune aşa ceva; dar nici măcar Scriptura n-o spune. În *Geneză*, păcatul lui Cain este condamnat printr-un blestem divin explicit, în timp ce acela al lui Onan implică moartea sa naturală, datorată sustragerii de la datoria de a da viaţă. Pe de altă parte, şi dumneavoastră o ştiţi mai bine decît mine, traducianismul predicat de Tertulian – potrivit căruia sufletul (şi o dată cu el păcatul originar) se transmite prin intermediul seminţei – a fost repudiat de Biserică. Dacă Sfîntul Augustin mai încerca încă să-l atenueze într-o formă de traducianism spiritual, treptat s-a impus creaţionismul, conform căruia fătul primeşte sufletul direct de la Dumnezeu, într-un anumit moment al gestaţiei.

Sfîntul Toma a utilizat adevărate comori de subtilitate pentru a explica în ce fel şi de

ce trebuie să se întîmple așa, iar de aici s-a născut o lungă discuție despre modul în care fătul trece prin faze pur vegetative și senzitive, doar după încheierea acestora fiind pregătit pentru a primi sufletul intelectiv în act (tocmai am recitit frumoasele *quaestiones* din *Summa* și din *Contra Gentiles*) ; n-am să evoc acum lungile dezbateri care au avut loc pentru a stabili în ce fază a graviditătii se produce această „umanizare" definitivă (pentru că nici nu știu pînă la ce punct teologia actuală mai este dispusă să trateze chestiunea în termenii aristotelici de potență și act). Ceea ce vreau să spun este că în interiorul înseși teologiei creștine s-a pus problema pragului (extrem de îngust) dincolo de care ceea ce era o ipoteză, un germen – o nedeslușită închegare de viață, încă legată de corpul matern, o miraculoasă aspirație spre lumină, deloc diferită de cea a seminței vegetale care, în adîncurile pămîntului, încearcă să devină floare – trebuie să fie la un moment dat recunoscut ca *animal rațional*, deși *muritor*. Iar aceeași problemă și-o pune necredinciosul, dispus să recunoască faptul că din acea ipoteză inițială se naște totuși o ființă umană. Nu sînt biolog (cum nu sînt nici teolog) și nu mă simt în stare să mă pronunț în mod judicios asupra acestui prag, nici asupra existenței sau nu în realitate a vreunui prag.

Nu avem de-a face cu o teorie matematică a catastrofelor care să ne poată spune dacă există un punct de inflexiune, de explozie subită; poate că sîntem condamnaţi să ştim doar că este vorba despre un proces, al cărui rezultat final îl constituie miracolul nou-născutului, şi că nu putem nici lămuri, nici discuta decizia referitoare la punctul în care ieşim din legitimitate. Prin urmare, ori decizia nu trebuie luată, ori luarea ei reprezintă un risc pe care mama şi-l asumă singură, în faţa lui Dumnezeu sau în faţa tribunalului propriei conştiinţe şi al umanităţii.

Am spus că nu vă cer să vă pronunţaţi de pe o poziţie oficială. Aş vrea să comentaţi dezbaterea pasionată a cîtorva secole de teologie asupra unei probleme ce stă la baza recunoaşterii noastre ca societate umană. Care e starea actuală a dezbaterii teologice în aspectele sale esenţiale, acum, cînd teologia nu se mai raportează la fizica aristotelică, ci la certitudinile (şi incertitudinile!) ştiinţei experimentale moderne? Ştiţi că astfel de întrebări nu implică doar o reflecţie asupra problemei avortului, ci o serie dramatică de întrebări foarte noi, legate de ingineria genetică de pildă, şi că despre bioetică discută azi cu toţii, credincioşi sau nu. Care este astăzi poziţia teologului faţă de creaţionismul clasic?

A stabili ce este şi de unde începe viaţa este o cerinţă de care *depinde viaţa noastră*. A-mi pune aceste întrebări reprezintă, vă rog să mă credeţi, şi pentru mine o sarcină morală, intelectuală şi emoţională foarte dificilă.

Umberto Eco
iunie 1995

Viaţa umană participă la viaţa lui Dumnezeu

Dragă Umberto Eco,

Atrageţi atenţia în mod just, la începutul scrisorii dumneavoastră, asupra scopului acestui colocviu epistolar. Se pune problema să identificăm un domeniu comun de discuţie între laici şi catolici, abordînd şi problemele asupra cărora nu există consens – în special acele probleme generatoare de neînţelegeri profunde, care se traduc în conflicte pe plan politic şi social. Sînt de acord, cu condiţia să avem curajul de a dezvălui în primul rînd echivocurile care stau la originea incomprehensiunii. Va fi mai uşor atunci să ne confruntăm în privinţa diferenţelor reale. Iar aceasta cu o pasiune şi o sinceritate cu atît mai mari, cu cît fiecare dintre noi acceptăm propria implicare şi punere în discuţie presupuse de tema tratată, fiind dispuşi să „plătim cu viaţa". De aceea apreciez mult cea dintîi precizare pe care o faceţi cu privire la

Viață: nașterea unui copil este „un lucru minunat, un miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm".

Pornind de la această evidență, recunoaștem totuși că problema Vieții (voi spune mai tîrziu ceva în legătură cu această majusculă folosită de dumneavoastră) este cu siguranță unul dintre punctele critice de conflict, mai ales în ceea ce privește legislația referitoare la întreruperile de sarcină. Aici există deja o primă sursă de echivoc. Într-adevăr, una e să vorbim despre viața umană și despre apărarea ei din punct de vedere etic, și alta să ne întrebăm care este modul concret în care o legislație va putea apăra cît mai bine aceste valori într-o situație civilă și politică determinată. O altă sursă de echivoc este aceea numită de dumneavoastră „steagul Vieții", care, „atunci cînd flutură, mișcă toate sufletele". Cred că sînteți de acord cu mine asupra faptului că steagurile sînt utile în indicarea unor idealuri înalte de ordin general, dar nu ajută prea mult la rezolvarea unor chestiuni complexe ce dau naștere la conflicte de valori circumscrise acelorași idealuri. Este necesară aici o reflecție atentă, calmă, sensibilă, plină de răbdare. Granițele sînt întotdeauna zone înșelătoare. Îmi aduc aminte că în copilărie, plimbîndu-mă prin munții de graniță din Valle d'Aosta, mă surprindeam întrebîndu-mă unde ar fi cu adevărat

punctul exact al limitei dintre două naţiuni. Nu vedeam cum ar fi omeneşte posibilă determinarea lui. Şi totuşi, naţiunile existau, şi erau chiar foarte diferite.

A treia sursă de echivoc este, după părerea mea, confuzia care apare între sensul larg, „analogic” (aşa l-ar numi scolasticii, şi îi citez cu încredere fiindcă mă asiguraţi că aţi recitit pasaje din *Summa* şi din *Contra Gentiles*) al termenului „Viaţă” şi sensul restrîns şi propriu al termenului „viaţă umană”. Primul sens cuprinde toate vieţuitoarele din cer, de pe pămînt şi de sub pămînt, uneori chiar şi „Pămîntul-mamă”, cu tresăririle, cu fecunditatea, cu respiraţia sa. Imnul ambrozian care se cîntâ joi noaptea spune, referindu-se la primul capitol din *Geneză*: „În cea de-a patra zi, tot ce trăieşte/ ai scos, o Doamne, din apele primordiale :/ alunecă peştii în mare,/ porumbeii se rotesc în aer”. Dar nu acest concept larg de „Viaţă” este acum în discuţie, deşi pot exista şi aici diferenţe culturale şi chiar religioase. Problema etică arzătoare priveşte „viaţa umană”.

Lucrurile trebuie însă clarificate şi în această privinţă. Se gîndeşte şi se scrie uneori că viaţa umană este pentru catolici valoarea supremă. Un asemenea mod de exprimare este cel puţin imprecis. El nu corespunde Evangheliilor, care spun „Nu vă fie

teamă de cei ce ucid trupul, dar sufletul nu-l pot ucide" (*Matei* 10.28). Viaţa care are valoare supremă pentru Evanghelii nu e cea fizică şi nici cea psihică (pentru care Evangheliile utilizează termenii greceşti *bios*, respectiv *psyché*) ci viaţa divină transmisă omului (cea pentru care se foloseşte termenul *zoé*). *Noul Testament* face o distincţie clară între cei trei termeni, iar primii doi sînt subordonaţi celui de-al treilea: „Cine ţine la viaţa sa (*psyché*), o pierde, pe cînd cine nu pune preţ pe viaţa sa (*psyché*) în lumea aceasta o va păstra pentru viaţa veşnică (*zoé*)" (*Ioan* 12.25). De aceea, prin „Viaţă" cu majusculă ar trebui să înţelegem înainte de toate acea supremă şi foarte concretă Viaţă şi Fiinţă a lui Dumnezeu însuşi. Aceasta e Viaţa pe care Isus şi-o atribuie („Eu sînt Calea, Adevărul şi Viaţa", *Ioan* 14.6) şi la care fiece bărbat şi femeie sînt chemaţi să fie părtaşi. Valoarea supremă în lumea aceasta este omul trăitor al vieţii divine.

Înţelegem atunci valoarea vieţii umane fizice în concepţia creştină: este viaţa unei persoane chemate să participe la viaţa lui Dumnezeu însuşi. Pentru un creştin, respectul faţă de viaţa umană încă de la prima sa identificare nu este un sentiment generic (dumneavoastră vorbiţi de „dispoziţie personală", de „convingere intelectuală"), ci confruntarea cu

o responsabilitate precisă: aceea a viețuitoarei umane concrete, a cărei demnitate nu se sprijină doar pe o apreciere binevoitoare din partea mea sau pe un impuls umanitar, ci pe o chemare divină. Este ceva ce nu e doar „eu", sau al „al meu", sau „înăuntrul meu", ci în fața mea.

Dar cînd mă aflu în fața unei viețuitoare concrete pe care o pot numi umană, spre cine se îndreaptă bunăvoința divină? Amintiți, pe bună dreptate, că „toți considerăm deja o ființă umană nou-născutul încă legat de cordonul ombilical". Dar „pînă unde ne putem întoarce?". Unde este „pragul"? Invocați în mod just subtilele reflecții ale Sfîntului Toma asupra diverselor faze ale dezvoltării omului. Nu sînt filosof, nici biolog și nu vreau să intru prea mult în astfel de probleme. Toți știm însă că astăzi sînt cunoscute mai bine dinamismul dezvoltării umane și certitudinea determinărilor sale genetice plecînd de la un punct care, cel puțin teoretic, poate fi precizat. Încă din momentul conceperii se naște o ființă nouă. Nou înseamnă diferit de cele două elemente care, unindu-se, l-au format. O astfel de ființă începe un proces de dezvoltare care o va transforma în acel „copil, lucru minunat, miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm". Despre această ființă este vorba, încă de la început. Există o continuitate în identitate.

Dincolo de discuţiile ştiinţifice şi filosofice stă faptul că ceea ce are în faţă un atît de mare destin, de a fi chemat pe nume de Dumnezeu însuşi, este demn încă de la început de un mare respect. Nu mă refer aici la un „drept la Viaţă" generic, care poate rămîne rece şi impersonal. Este vorba de o responsabilitate concretă faţă de cel care e obiectul unei mari şi personale iubiri, aşadar responsabilitate faţă de „cineva". Astfel numit şi iubit, acest „cineva" are deja un chip, este obiect de afecţiune şi îngrijire. Nici o violare a acestei exigenţe de afecţiune şi de îngrijire nu poate fi trăită decît într-un conflict, într-o suferinţă profundă, într-o dureroasă sfîşiere. Trebuie să facem totul pentru ca acest conflict să nu aibă loc, pentru ca această sfîşiere să nu se producă. Sînt răni care se vindecă foarte greu, poate chiar niciodată. Cea care le poartă semnele este înainte de toate femeia, considerată în mod convenţional cea mai firavă şi mai nobilă din lume.

Dacă în aceasta rezidă problema etică şi umană, problema civilă care rezultă va fi: cum să ajutăm oamenii şi întreaga societate să evite pe cît posibil aceste sfîşieri? Cum să-l susţinem pe cel aflat într-un aparent sau real conflict de îndatoriri, ca să nu fie strivit?

Vă încheiaţi scrisoarea afirmînd: „A stabili ce este şi unde începe viaţa este o cerinţă de

care *depinde viața noastră"*. Sînt de acord, cel puțin asupra lui „ce". „Unde" poate rămîne un mister, dar este supus valorii lui „ce". Cînd ceva are valoare supremă, merită respectul suprem. De aici trebuie pornit în fiecare cazuistică a situațiilor-limită, care va fi întotdeauna greu de abordat, dar care, începînd de acum, nu va mai fi niciodată abordată cu ușurătate.

Rămîne însă o întrebare : am subliniat clar că din punctul de vedere al *Noului Testament* cea care contează nu este viața fizică în sine, ci viața pe care o transmite Dumnezeu. Cum poate exista dialog asupra unei atît de precise probleme de doctrină „revelată"? Găsesc deja un răspuns în numeroasele dumneavoastră afirmații ce exprimă angoasa, frămîntarea resimțită de fiecare dintre noi în fața destinului unei vieți umane, în orice moment al existenței sale. Există o splendidă metaforă care exprimă în mod laic ceea ce le este comun, în profunzime, catolicilor și laicilor : metafora „chipului". Lévinas a vorbit despre chip ca despre o instanță irecuzabilă. Aș vrea să amintesc însă o spusă a lui Italo Mancini din una dintre ultimele sale cărți, *Tornino i volti*, aproape un testament: „Lumea noastră, pentru a trăi în ea, a iubi, a ne sfinți, nu este determinată de o teorie neutră a ființei, de evenimentele istoriei sau de fenomenele naturii, ci de existența acestor

nemaipomenite centre de alteritate care sînt chipurile, chipuri de privit, de respectat, de mîngîiat".

Carlo Maria Martini
iunie 1995

Bărbații și femeile în viziunea Bisericii

Dragă Martini,

Iată-ne reluînd conversația noastră, și vă mărturisesc că mă deranjează un pic faptul că redacția a hotărît ca eu să fiu cel care începe de fiecare dată: am impresia că sînt arogant. Poate că redacția se conformează unui clișeu banal potrivit căruia filosofii sînt specializați în a formula întrebări al căror răspuns nu-l cunosc, în timp ce un păstor de suflete este prin definiție cel care are întotdeauna răspunsul potrivit. Din fericire, în scrisorile precedente dumneavoastră ați demonstrat cît de problematică și de frămîntată poate fi reflecția unui păstor de suflete, dezamăgindu-i astfel pe cei care se așteptau să îndepliniți o funcție oraculară.

Înainte de a vă pune o întrebare pentru care nu am răspuns, aș vrea să stabilesc cîteva premise. Atunci cînd o autoritate religioasă, oricare ar fi ea și de orice confesiune,

se pronunţă asupra unor probleme ce privesc principiile eticii naturale, laicii trebuie să-i recunoască acest drept: pot fi de acord sau nu cu poziţia sa, dar nu au nici un motiv să-i conteste dreptul de a o exprima, chiar dacă ea este critică la adresa modului de viaţă al necredinciosului. Laicii au dreptate să reacţioneze într-un singur caz: atunci cînd o confesiune încearcă să le impună necredincioşilor (sau apartenenţilor la altă credinţă) comportamente pe care legile statului sau ale religiei lor nu le interzic ori, dimpotrivă, să le interzică altele pe care legile statului sau ale religiei lor le îngăduie.

Nu cred că dreptul acesta e reciproc. Laicii nu au dreptul să critice modul de viaţă al unui credincios – exceptînd, fireşte, cazurile în care acest mod de viaţă contravine legilor statului (de pildă, interzicerea de către părinţi a transfuziilor de sînge necesare copiilor lor bolnavi) sau se opune drepturilor celor de altă credinţă. Punctul de vedere al unei confesiuni religioase se exprimă întotdeauna în propunerea unui mod de viaţă considerat optim, în vreme ce punctul de vedere laic ar trebui să considere optim orice mod de viaţă ce rezultă dintr-o opţiune liberă, cu condiţia ca aceasta să nu împiedice opţiunile altuia.

În principiu, consider că nimeni nu are dreptul să judece obligaţiile pe care diferite

confesiuni le impun propriilor credincioşi. Nu am nici un motiv să obiectez împotriva faptului că religia musulmană interzice consumul de băuturi alcoolice; dacă nu sînt de acord, nu mă fac musulman. Nu văd de ce laicii ar trebui să se scandalizeze pentru că Biserica catolică dezaprobă divorţul: dacă vrei să fii catolic, nu divorţa; dacă vrei să divorţezi, fă-te protestant, reacţionează doar dacă Biserica vrea să te împiedice să divorţezi, deşi nu eşti catolic. Mărturisesc că mă irită chiar şi homosexualii care vor să fie recunoscuţi de Biserică sau preoţii care vor să se căsătorească. Eu unul, cînd intru într-o moschee, mă descalţ, iar la Ierusalim accept faptul că în unele clădiri ascensoarele funcţionează sîmbăta singure, fără liftier, oprindu-se automat la fiecare etaj. Dacă vreau să rămîn încălţat sau să comand ascensorul cum vreau eu, mă duc în altă parte. Există recepţii (foarte laice) la care e obligatoriu smochingul, şi depinde de mine să hotărăsc dacă vreau să mă supun unui obicei care mă irită, pentru că trebuie neapărat să particip la acel eveniment, sau dacă vreau să-mi afirm libertatea rămînînd acasă.

Dacă apare însă o mişcare a clericilor care consideră că în probleme ce nu ţin de dogmă, cum este celibatul ecleziastic, decizia nu îi aparţine Papei, ci comunităţii adepţilor uniţi împotriva propriilor episcopi, iar împotriva

acestei mişcări se naşte solidaritatea numeroşilor credincioşi practicanţi, eu voi refuza să semnez un apel în favoarea lor. Nu pentru că sînt insensibil la problemele lor, ci fiindcă nu aparţin comunităţii lor şi nu am dreptul să-mi bag nasul în treburi care sînt exclusiv ale obştii credincioşilor.

Este cu totul altceva, pentru laicul sensibil, să încerce să înţeleagă de ce Biserica aprobă sau dezaprobă anumite lucruri. Dacă invit la cină un evreu ortodox (cum sînt, de pildă, mulţi dintre colegii mei americani care se ocupă cu filosofia limbajului), am grijă (din politeţe) să-l întreb dinainte ce feluri de mîncare ar dori, dar asta nu mă împiedică să-i cer apoi lămuriri în privinţa bucătăriei cuşer, ca să înţeleg de ce trebuie să evite anumite mîncăruri pe care mie, la prima vedere, mi se pare că le-ar putea consuma şi un rabin. Astfel, mie mi se pare legitim ca un laic să-i poată cere Papei să explice de ce Biserica este împotriva limitării naşterilor, împotriva avortului, împotriva homosexualităţii. Papa îmi răspunde, iar eu trebuie să admit că, întrucît a decis să prezinte o interpretare a preceptului *crescite et multiplicamini*, răspunsul său este coerent. Aş putea scrie un studiu în care să propun o hermeneutică alternativă, dar pînă cînd Biserica nu consimte la interpretarea mea, cuţitul e în mîna sa ori, altfel spus, *stilus*-ul e în mîna scoliastului.

Şi iată că ajung la întrebarea mea. N-am reuşit să găsesc în doctrină raţiuni evidente în baza cărora femeile trebuie excluse de la sacerdoţiu. Dacă Biserica vrea să excludă femeile de la sacerdoţiu – repet –, iau act de decizia sa şi îi respect autonomia în probleme aşa delicate. Dacă aş fi femeie şi aş vrea cu orice preţ să mă număr printre sacerdoţi, aş adera la cultul lui Isis, fără să încerc să forţez mîna Papei. Dar ca intelectual, ca cititor (de multă vreme) al Scripturii, continuu să am nedumeriri pe care aş vrea să le văd înlăturate.

Nu găsesc acele raţiuni în Scriptură. Dacă citesc *Exodul* 29-30 şi cu atît mai mult *Leviticul*, aflu că sacerdoţiul le-a fost încredinţat lui Aaron şi fiilor săi, şi nu soţiilor lor (şi, pe de altă parte, chiar şi urmînd, potrivit *Epistolei către Evrei a Sfîntului Apostol Pavel*, nu rînduiala lui Aaron, ci pe aceea a lui Melchisedec – care oricum îi precedă istorico-scripturar, vezi *Geneza* 14 –, lucrurile nu se schimbă).

Dacă aş citi însă Biblia ca un fundamentalist protestant, ar trebui să spun, conform *Leviticului*, că preoţii „nu-şi vor rade capul şi nu-şi vor tunde barba", apoi să intru în criză citind *Ezechiel* 44.20, potrivit căruia aceştia „vor trebui să-şi tundă părul"; în plus, ambele texte afirmă că preoţii nu au voie să se apropie de morţi. Şi, ca un bun fundamentalist, ar trebui să pretind ca un

sacerdot (chiar şi catolic) să se conformeze *Leviticului*, care spune că preotul îşi poate lua femeie, sau lui *Ezechiel*, potrivit căruia un preot se poate căsători doar cu o fecioară sau cu văduva altui preot.

Chiar şi un credincios admite însă că autorul biblic scria adaptînd atît cronicile evenimentelor, cît şi argumentele la posibilităţile de înţelegere şi la obiceiurile civilizaţiei căreia i se adresa şi în ochii căreia Iosua, dacă ar fi spus: „Opreşte-te, pămînt!" sau de-a dreptul: „Se suspendă legea newtoniană a gravitaţiei universale!", ar fi trecut drept nebun. Isus a spus că trebuie plătit tributul Cezarului, sugerînd astfel ordinea politică mediteraneană, dar aceasta nu înseamnă că un cetăţean european trebuie să plătească astăzi taxe ultimului descendent al Habsburgilor, iar un preot iscusit să spună că va ajunge în iad (sper) cel care se sustrage de la plata tributului datorat ministerului de finanţe al propriei ţări. A noua poruncă interzice să rîvneşti la femeia altuia, dar învăţătura Bisericii nu a pus niciodată la îndoială faptul că această poruncă se adresează, prin sinecdocă, şi femeii, interzicîndu-i să rîvnească la bărbatul alteia.

Este evident astfel, şi pentru credincios, că dacă Dumnezeu a decis ca a doua persoană a Sfintei Treimi să se întrupeze în Palestina, şi în acea epocă, ea nu s-ar fi putut

întrupa decît ca bărbat, altminteri cuvîntul său n-ar fi avut nici o autoritate. Cred că nu negaţi că, dacă printr-un nepătruns plan divin Hristos s-ar fi întrupat în Japonia, ar fi consacrat orezul şi saké-ul, iar taina euharistiei ar fi rămas aşa cum este. Dacă Hristos s-ar fi întrupat cîteva secole mai tîrziu, cînd se bucurau de mare trecere profetese montaniste ca Priscilla şi Maximilla, poate că s-ar fi întrupat în femeie, iar aceasta s-ar fi întîmplat poate într-o civilizaţie romană care ţinea la mare preţ vestalele. Ca să negăm această posibilitate ar trebui să afirmăm că femeia este o fiinţă impură. Dacă în vreo civilizaţie sau în vreo epocă cineva a făcut o asemenea afirmaţie, nu este, cu siguranţă, şi cazul actualului pontif.

Pot fi invocate raţiuni simbolice : întrucît preotul este imaginea lui Hristos – preotul prin excelenţă –, iar Hristos era bărbat, pentru a se păstra pregnanţa acestui simbol sacerdoţiul trebuie să fie o prerogativă masculină. Dar trebuie cu adevărat ca planul mîntuirii să urmeze legile iconografiei sau ale iconologiei ?

Ştim că nu există nici o îndoială asupra faptului că Hristos s-a jertfit şi pentru bărbaţi, şi pentru femei şi că, sfidînd obiceiurile vremii sale, a conferit privilegii foarte înalte discipolilor săi de sex feminin ; ştim că singura creatură umană născută fără de păcat

originar este o femeie, ştim că după înviere Hristos li s-a arătat în primă instanţă femeilor, şi nu bărbaţilor. Nu reprezintă oare toate acestea un indiciu clar al faptului că Isus, polemizînd cu legile timpului său, şi în măsura în care le putea în mod raţional încălca, a vrut să dea indicaţii precise referitor la egalitatea sexelor, dacă nu în faţa legilor şi a cutumelor istorice, cel puţin în privinţa planului mîntuirii? Nici măcar nu îndrăznesc să mă aventurez în acea *vexata quaestio* a interpretării ca singular sau plural a termenului „Elohim", care apare la începutul *Genezei*, şi să spun că din punct de vedere gramatical Dumnezeu era de un anume sex (şi, de asemenea, mă limitez la a considera o simplă figură retorică, fără implicaţii teologice, afirmaţia lui Ioan Paul I conform căreia Dumnezeu ar fi o Mamă).

Argumentul simbolic nu mă satisface, cum nu mă satisface nici argumentul arhaic potrivit căruia femeia, în anumite momente ale vieţii, secretă impurităţi (chiar dacă argumentul a fost susţinut în trecut; e ca şi cum o femeie care are menstruaţie sau care naşte în sînge ar fi mai impură decît un preot care are SIDA).

Atunci cînd sînt dezorientat în probleme de doctrină, apelez la singura persoană în care am încredere: Toma de Aquino. Toma, doctorul angelic care înainte de toate era

un om de un bun-simț extraordinar, se confruntă în repetate rînduri cu problema prerogativei exclusiv masculine a sacerdoțiului. Ca să ne limităm la *Summa theologiae*, Sfîntul Toma ridică această problemă în II, 11, 2, vizavi de afirmația paulină (nici sfinții nu sînt perfecți) potrivit căreia femeile trebuie să tacă în biserică, și nici nu le este îngăduit să-i învețe pe alții. Toma arată însă că în *Pilde* se spune: *„Unigenitus fui coram matrem meam, ea docebat me"*. Cum rezolvă dilema? Acceptînd antropologia timpului său (și ce-ar fi putut face?): sexul feminin trebuie să fie subordonat celui masculin, iar femeile nu sînt desăvîrșite în înțelepciune.

În III, 31, 4, Toma se întreabă dacă materia corpului lui Hristos ar putea fi asumată de un corp feminin (știți că existau teorii gnostice care susțineau că Hristos a trecut prin corpul Mariei ca apa printr-un tub, ca printr-un vehicul contingent, fără a fi atins de acesta, fără a fi întinat de nici o *immunditia* asociată fiziologiei nașterii). Toma amintește că, dacă Hristos trebuia să fie o ființă umană, *convenientissimum tamen fuit ut de foemina carnem acciperet*, pentru că, potrivit lui Augustin, „izbăvirea omului trebuie să se arate în amîndouă sexele". Și totuși, nu reușește să se elibereze de antropologia vremii sale, continuînd să admită că Hristos trebuia

să fie bărbat pentru că sexul masculin este cel mai nobil.

Toma știe însă să depășească inevitabila antropologie a timpului său. Nu poate nega că bărbații le sînt superiori femeilor și mai înclinați spre înțelepciune decît ele, dar de mai multe ori se străduiește din răsputeri să explice cum de femeilor li s-a încredințat darul profeției, iar stareţelor îndrumarea sufletelor și învățătura, și iese din dificultate prin sofisme elegante și chibzuite. Totuși, nu pare convins și, cu abilitatea ce-l caracterizează, răspunde indirect sau se preface a nu-și aminti că răspunsese înainte, în I, 99, 2: dacă sexul masculin este cel mai bun, de ce în starea primordială, înainte de păcatul originar, Dumnezeu a îngăduit să se nască femei? Și răspunde că era potrivit ca în starea primordială să apară și bărbați, și femei. Nu pentru a garanta continuitatea speciei, întrucît oamenii erau nemuritori și nu era necesară introducerea bisexualității ca o condiție a supraviețuirii speciei, ci pentru că (vezi *Supplementum* 39, 1, care nu este scris de Toma, el susținînd însă această opinie în alte locuri) „sexul nu stă la suflet", și într-adevăr pentru Toma sexul era un accident care survenea într-un stadiu avansat al gestației. Era necesar, și potrivit, să se creeze două sexuri deoarece (iar acest fapt este precizat în III, 4, *respondeo*) există o combinatorică exemplară în generarea ființelor

umane: primul om a fost conceput fără bărbat și fără femeie, Eva se naște din bărbat, fără aport feminin, Hristos din femeie, fără aport masculin, dar toți ceilalți oameni se nasc din bărbat și femeie. Și, cu cele trei mirabile excepții, regula este aceasta, și acesta e planul divin.

În III, 67, 4, Toma se întreabă dacă femeia poate boteza, și înlătură cu ușurință obiecțiile pe care le ridică tradiția: Hristos este cel ce botează, dar (așa cum deduce Toma din *Coloseni* 3.11, însă lucrul este exprimat mai clar în *Galateni* 3.28), întrucît *„in Christo non est masculus neque foemina"*, așa cum poate boteza un bărbat, poate boteza și o femeie. Apoi (puterea opiniei generale!) concede că, deoarece *„caput mulieris est vir"*, dacă sînt de față bărbați, femeia nu trebuie să boteze. În *ad primum* el distinge însă foarte clar între ceea ce „nu-i este permis" unei femei (din punctul de vedere al uzanțelor) și ceea ce ea „poate" totuși să facă (din punctul de vedere al dreptului). Iar în *ad tertium* precizează că, dacă e adevărat că în rînduiala celor trupești femeia este principiu pasiv și doar bărbatul este principiu activ, în măsura în care atît bărbatul, cît și femeia acționează în virtutea lui Hristos, această ierarhie nu este valabilă.

Totuși, în *Supplementum* 39, 1 (amintesc însă că acesta nu e scris de el), punîndu-și direct întrebarea dacă femeia poate accede

la ordinele sacerdotale, răspunde apelînd din nou la argumentul simbolic: sacramentul este şi un semn, iar pentru validitatea sa este necesar nu doar „lucrul", ci şi „semnul lucrului": şi, întrucît în sexul feminin nu este semnificată nici o proeminenţă, femeia trăind în stare de supunere, aceste ordine nu-i pot fi conferite.

E drept că, într-o *quaestio* pe care nu mi-o amintesc, Toma utilizează şi argumentul *propter libidinem*: cu alte cuvinte, dacă preotul ar fi femeie, credincioşii (bărbaţi!) s-ar excita văzînd-o. Dat fiind faptul că printre credincioşi sînt însă şi femei, cum rămîne cu tinerele care s-ar putea excita la vederea unui „preot frumos" (amintiţi-vă paginile din *Mănăstirea din Parma*, a lui Stendhal, despre fenomenele de incontinenţă pasională suscitate de predicile lui Fabrice del Dongo)? Istoria universităţii bologneze relatează despre o anume Novella d'Andrea, din secolul al XIV-lea, obligată să predea studenţilor din spatele unei perdele, pentru a nu-i distrage cu frumuseţea ei. Daţi-mi voie să cred că nu Novella era de o splendoare insuportabilă, ci studenţii erau înclinaţi spre o indisciplină specifică lor. Se punea, aşadar, problema educării studenţilor, sau se pune problema educării credincioşilor, iar nu a excluderii femeilor de la *gratia sermonis*.

În concluzie, impresia mea este că nici măcar Toma nu putea spune cu precizie de ce sacerdoţiul trebuie să fie o prerogativă masculină, decît admiţînd (aşa cum făcea el, în mod inevitabil, avînd în vedere ideile epocii) că bărbaţii sînt superiori în inteligenţă şi demnitate. Nu mi se pare însă că aceasta este poziţia actuală a Bisericii, ci mai degrabă cea a societăţii chineze, despre care am aflat de curînd, cu oroare, că încearcă să elimine nou-născuţii de sex feminin, lăsînd în viaţă numai băieţii.

Iată nedumeririle mele. Care sînt raţiunile doctrinare ale interzicerii sacerdoţiului în cazul femeilor? Dacă doar din raţiuni istorice, de oportunitate simbolică, credincioşii sînt încă obişnuiţi cu imaginea unui preot bărbat, n-ar exista nici un motiv să-i cerem Bisericii să se grăbească (deşi mi-ar plăcea să cunosc o dată precisă, înainte de Învierea Trupului).

În mod evident însă, problema nu este a mea. Eu sînt doar un curios. Poate că cealaltă jumătate a Cerului (cum spun chinezii) este mai nerăbdătoare.

Umberto Eco
octombrie 1995

Biserica nu împlinește așteptări, ea celebrează mistere

Dragă Eco,

V-a revenit din nou sarcina de a începe dialogul nostru. Cred însă că stabilirea celui care trebuie să înceapă nu ține de rațiuni ideologice, ci de probleme practice. În luna septembrie am avut de îndeplinit o serie de angajamente în străinătate și poate că redacția a considerat că e mai simplu să vă contacteze pe dumneavoastră. Vreau să vă pun și eu o întrebare, pe care o păstrez însă pentru data viitoare : este o întrebare la care chiar nu știu să răspund și în privința căreia nu mi-e de ajutor nici măcar acea „funcție oraculară" atribuită uneori duhovnicilor. Funcția oraculară poate fi atribuită în cel mai bun caz profeților : din păcate însă, aceștia sînt foarte puțini astăzi.

Întrebarea pe care am de gînd să v-o pun se referă la fundamentul ultim al eticii din

punctul de vedere al unui laic. Aş vrea mult ca toţi bărbaţii şi femeile din lume să aibă fundamente etice clare pentru faptele lor şi sînt convins că există destule persoane care acţionează corect, cel puţin în anumite împrejurări, fără să se raporteze la un fundament religios al vieţii. Nu reuşesc însă să înţeleg ce justificare ultimă dau ei propriilor acţiuni.

Lăsînd însă deoparte pentru moment această întrebare pe care o voi ilustra într-o scrisoare viitoare, dacă mi se va oferi posibilitatea de a avea prima replică, trec la reflecţiile dumneavoastră asupra „chestiunii arzătoare" a sacerdoţiului feminin. Afirmaţi că, în calitate de laic, respectaţi poziţiile adoptate de confesiunile religioase în privinţa principiilor şi a problemelor de etică naturală, dar că nu admiteţi ca necredincioşilor sau apartenenţilor la altă credinţă să li se impună comportamente pe care legile statului nu le interzic. De bună seamă că sînt de acord cu dumneavoastră. Orice impunere din exterior a unor principii sau comportamente religioase celor care nu consimt la ele violează libertatea de conştiinţă. Voi spune chiar mai mult: dacă asemenea impuneri au existat în trecut, în contexte culturale diferite de cele actuale şi din raţiuni pe care astăzi nu le mai putem împărtăşi, se cuvine ca acea confesiune religioasă să le recunoască.

O astfel de poziție curajoasă a adoptat Ioan Paul al II-lea în scrisoarea prilejuită de apropiatul jubileu al mileniului doi, intitulată *Tertio millennio adveniente*: „Un alt capitol dureros asupra căruia fiii Bisericii nu se pot întoarce fără căință în suflet îl constituie consimțămîntul tacit, cu deosebire în anumite secole, acordat unor *metode caracterizate de intoleranță și chiar de violență* în slujba adevărului... Este adevărat că o judecată istorică dreaptă nu poate să nu aibă în vedere o atentă examinare a condiționărilor culturale ale momentului... Dar considerarea circumstanțelor atenuante nu exonerează Biserica de datoria de a regreta profund slăbiciunile atîtor fii ai săi... Din acele urme dureroase ale trecutului se naște o lecție pentru viitor, care trebuie să determine orice creștin să rămînă statornic principiului de aur dictat de conciliu (*Dignitatis humanae*, 1): «adevărul nu se impune decît pe baza adevărului însuși, care pătrunde în minți cu blîndețe și în același timp cu vigoare»".

Aș face totuși o precizare importantă în legătură cu afirmațiile dumneavoastră referitoare la „legile statului". Sînt de acord, ca principiu general, că o confesiune religioasă trebuie să se circumscrie sferei legislative a statului și că, pe de altă parte, laicii nu au dreptul să cenzureze modul de viață al unui

credincios care se încadrează în aceste legi. Cred însă (şi sînt convins că îmi împărtăşiţi opinia) că nu se poate vorbi despre „legile statului" ca despre ceva absolut şi imuabil. Legile exprimă conştiinţa comună a majorităţii cetăţenilor, iar o atare conştiinţă este supusă jocului liber al dialogului şi al propunerilor alternative, de care depind (sau pot depinde) convingeri etice profunde. Este evident astfel că anumite curente de opinie, deci şi confesiuni religioase, pot încerca să influenţeze în mod democratic aspectul acelor legi pe care nu le consideră corespunzătoare unui ideal etic ce apare în viziunea lor nu doar ca unul confesional, ci comun tuturor cetăţenilor. În aceasta constă delicatul joc democratic ce prevede o dialectică a opiniilor şi a credinţelor, în speranţa că din acest schimb se va dezvolta conştiinţa morală care stă la bază unei convieţuiri armonioase.

Acesta este sensul în care îmi explic „chestiunea arzătoare" legată de sacerdoţiul refuzat femeilor de către Biserica catolică: pentru că ea rezultă, în mod just, din dorinţa unui laic sensibil de a încerca să înţeleagă de ce Biserica aprobă sau dezaprobă anumite lucruri, chiar dacă aici nu este vorba de o chestiune etică, ci de una teologică. Se pune problema de a înţelege de ce Biserica catolică, şi o dată cu ea toate Bisericile

Orientului, adică toate Bisericile ce reclamă o tradiție bimilenară, continuă să se conformeze de atîta vreme unei practici culturale potrivit căreia femeile sînt excluse de la sacerdoțiu.

Spuneți că n-ați reușit încă să găsiți în doctrină rațiuni elocvente care să îndreptățească acest fapt, chiar și respectînd autonomia Bisericii în chestiuni așa delicate. Vă exprimați nedumeririle referitoare la interpretarea Scripturii, prezentați așa-zisele rațiuni teologice, rațiunile simbolice sau chiar biologice, pentru ca în cele din urmă să supuneți unei analize subtile cîteva pagini ale Sfîntului Toma în care pînă și acest om „de un bun-simț extraordinar" pare să se complacă în argumentații nu prea coerente.

Să reexaminăm cu calm toate aceste puncte, deși mă voi abține de la considerații foarte subtile: nu pentru că nu-mi plac sau că îmi par superflue, dar mă tem că altminteri această scrisoare, care face parte dintr-un epistolar public, nu-și va găsi cititori. Mă întreb deja dacă aceia care nu cunosc bine Scriptura, cu atît mai puțin scrierile Sfîntului Toma, au fost în stare să urmărească tot ce ați spus în legătură cu ele: dar mă bucur că ați adus în discuție aceste texte, fiindcă mă simt în elementul meu în ele și, de asemenea, fiindcă sper că vreun cititor va dori măcar să le răsfoiască.

Să trecem, aşadar, la Scriptură. Invocaţi înainte de toate un principiu general hermeneutic, conform căruia textele nu trebuie interpretate din perspectiva liberalismului fundamentalist, ci ţinînd cont de epoca şi mediul în care au fost scrise. Sînt întru totul de acord cu acest principiu şi cu impasurile în care sfîrşeşte o exegeză fundamentalistă. Aş vrea să precizez însă că nici măcar un fundamentalist nu s-ar simţi incomodat de regula amintită de dumneavoastră cu privire la tunsoarea capului şi a bărbii preoţilor.

Citaţi *Ezechiel* 44.20 şi *Leviticul* (cred că e vorba de capitolele 19.27-28 şi 21.5, *cf.* şi *Deuteronomul* 14.1), spunînd că dacă ar trebui să interpretăm literal aceste texte am ajunge la o contradicţie: barba neîngrijită în *Levitic* şi tunderea obligatorie în *Ezechiel*. Mie însă (şi multor exegeţi) mi se pare că în această chestiune de detaliu (citată aici doar cu titlu de exemplu) *Ezechiel* nu intenţionează să contrazică *Leviticul*: acesta din urmă urmăreşte să interzică anumite rituri de doliu, probabil de origine păgînă (versetul 21.5 spune: „să nu-şi radă capul, să nu-şi tundă marginea bărbii şi să nu-şi facă tăieturi pe trupurile lor pentru morţi", iar *Ezechiel* se referă probabil la aceeaşi normă). Nu spun asta nici în apărarea fundamentaliştilor, nici pentru a încuraja o pieptănătură sau alta, ci pentru a arăta că nu e

întotdeauna ușor de precizat ce anume vrea Biblia să spună în anumite privințe, nici de stabilit dacă în legătură cu un argument dat ea se pronunță în acord cu uzanțele vremii sau indică o condiție permanentă a poporului lui Dumnezeu.

În ce privește tema noastră, exegeții care au căutat în Biblie argumente pozitive pentru sacerdoțiul feminin s-au aflat mereu în dificultate.

Ce-ar fi de spus despre argumentele ce s-ar putea numi „teologice", exemplificate prin orez și saké, care ar fi putut deveni materia euharistiei dacă „printr-un nepătruns plan divin Hristos s-ar fi întrupat în Japonia". Dar teologia nu e știința posibililor sau „a ceea ce ar fi putut să fie dacă..." : ea nu poate decît să plece de la datele pozitive și istorice ale Revelației și să încerce să le înțeleagă. În acest sens, este de netăgăduit că Isus Hristos i-a ales pe cei doisprezece apostoli. De aici trebuie pornit pentru a determina orice altă formă de apostolat în Biserică. Nu se pune problema să căutăm rațiuni *a priori*, ci să acceptăm că Dumnezeu s-a arătat într-un anume fel și într-o anume istorie, iar această istorie, în singularitatea ei, ne determină și astăzi.

În aceeași ordine de idei, sînt de acord cu dumneavoastră că rațiunile simbolice, cel puțin așa cum au fost ele expuse pînă acum,

nu sînt convingătoare *a priori*. Amintiţi, pe bună dreptate, înaltele privilegii acordate de Hristos femeilor care l-au urmat şi cărora li s-a arătat mai întîi după înviere. În dezacord cu legile timpului său, Isus Hristos a dat unele indicaţii clare privind egalitatea sexelor. Toate acestea constituie un fapt sigur din care Biserica trebuie, în timp, să tragă toate concluziile cuvenite, şi nu ne putem aştepta ca forţa acestor principii operative să fi fost deja recunoscută în întregime. Este depăşit, cu siguranţă, şi argumentul arhaic de tip biologic.

De aceea nici Sfîntul Toma, un om cu o vastă cultură şi cu mult bun-simţ, dar care nu se putea îndepărta prea mult de concepţiile ştiinţifice ale vremii şi de toate habitudinile mentale ale contemporanilor săi, nu poate propune argumente convingătoare pentru noi, cei de astăzi. Renunţ să vă urmez în analiza subtilă pe care o faceţi diferitelor pasaje din *Summa*, nu pentru că nu le găsesc interesante, ci fiindcă mă tem că cititorul nu ne poate urmări. Din analiza dumneavoastră reiese însă că Sfîntul Toma oscila oarecum între principii diferite şi se străduia să găsească raţiuni pentru practica Bisericii, conştient totuşi că nu este pe de-a-ntregul convingător. Cel mai mult îl împiedica principiul *„sexus masculinus est nobilior quam femininus"* (*Summa*, III, 31, 4 *ad primum*),

pe care, pe de o parte, îl aplica, fiind evident pentru vremea sa, dar care pe de altă parte contrasta cu prerogativele date femeilor de Hristos şi Biserică. Un astfel de principiu se dovedeşte astăzi perimat, iar raţiunile teologice pe care Sfîntul Toma le deriva din el nu se mai susţin.

Dar atunci, mă veţi întreba, ce rezultă de aici ? Rezultă un lucru foarte simplu şi foarte important : că o practică a Bisericii adînc înrădăcinată în tradiţia sa şi de la care nu s-a făcut nici o excepţie în două milenii de istorie nu este legată doar de raţiuni abstracte sau apriorice, ci de ceva care ţine de însuşi misterul ei. Chiar faptul că atîtea raţiuni invocate de-a lungul veacurilor în sprijinul sacerdoţiului exclusiv masculin nu mai pot fi astăzi susţinute, în timp ce practica rezistă cu dîrzenie (e de ajuns să ne gîndim la crizele care, chiar şi în afara Bisericii catolice, respectiv în comunitatea anglicană, determină practica opusă), ne atrage atenţia că avem de-a face nu numai cu raţionamente umane, ci cu dorinţa Bisericii de a rămîne credincioasă actelor mîntuitoare care au generat-o şi care nu rezultă din proiecte umane, ci din lucrarea lui Dumnezeu însuşi.

Derivă de aici două consecinţe importante pe care actualul pontif le respectă cu stricteţe. Este vorba, pe de o parte, de punerea în valoare a rolului şi a prezenţei femeilor în

toate aspectele vieţii sociale şi bisericeşti, într-o măsură mult mai mare ca pînă acum. Pe de altă parte, se pune problema ca natura sacerdoţiului şi a celorlalte funcţii ecleziastice să fie explicată printr-o analiză mult mai profundă decît în secolele trecute. Îmi îngădui să citez aici o foarte importantă afirmaţie a celui de-al V-lea Conciliu de la Vatican: „Sporeşte cu adevărat înţelegerea, atît a lucrurilor, cît şi a mesajelor transmise, fie prin studiul şi reflecţia credincioşilor, care le cumpănesc în inima lor (*cf. Luca* 2.19 şi 51), fie prin experienţa determinată de o înţelegere mai profundă a lucrurilor spirituale, fie prin predicile celor care o dată cu moştenirea misiunii apostolice au primit harul adevărului încredinţat. De-a lungul secolelor, Biserica a căutat fără încetare deplinătatea adevărului divin, în care să se împlinească cuvîntul lui Dumnezeu" (*Dei Verbum* n. 8).

Biserica recunoaşte, aşadar, că nu a ajuns încă la deplina înţelegere a misterelor pe care le trăieşte şi le celebrează, dar priveşte cu încredere spre un viitor în care îi va fi dat să trăiască nu doar împlinirea aşteptărilor şi a dorinţelor umane, ci şi a făgăduinţelor lui Dumnezeu. Urmîndu-şi calea, se fereşte să se abată de la practica şi de la pilda oferită de Isus Hristos, pentru că doar respectîndu-le în mod exemplar va putea înţelege implicaţiile izbăvirii, care, aşa cum aminteşte

Sfîntul Toma citîndu-l pe Augustin, *in utroque sexu debuit apparere*: „A fost foarte potrivit ca Fiul lui Dumnezeu să primească trupul de la o femeie... fiindcă astfel a fost înnobilată întreaga natură umană. Pentru aceasta Augustin spune: «Izbăvirea omului trebuie să se arate în amîndouă sexele»" (*Summa*, III, 31, 4).

Carlo Maria Martini
octombrie 1995

Unde află laicul lumina binelui?

Dragă Eco,

Iată-mă pregătit cu întrebarea pe care intenţionam să v-o pun şi pe care am formulat-o deja în scrisoarea trecută. Ea se referă la fundamentul ultim al eticii din punctul de vedere al unui laic, în climatul „postmodernist". Mai precis: pe ce îşi întemeiază certitudinea şi obligativitatea acţiunii sale morale cel care nu apelează, pentru fundamentarea unei etici absolute, la principii *metafizice* sau, în orice caz, la valori transcendente şi nici la *imperative categorice* universal valabile? Ca să formulez mai simplu (pentru că unii cititori mi s-au plîns că dialogurile noastre sînt prea dificile), ce temeiuri dau acţiunii lor cei care înţeleg să afirme şi să pună în practică principii morale putînd reclama chiar şi sacrificarea vieţii, dar care nu recunosc un Dumnezeu personal? Sau: cum pot ajunge, în lipsa recursului

la un Absolut, să spun despre anumite acţiuni că nu le pot îndeplini sub nici o formă, cu nici un preţ, iar despre altele că trebuie îndeplinite orice-ar fi? Desigur, există legile, dar în virtutea cărui fapt se poate cere chiar şi preţul vieţii?

Despre această problemă şi despre altele asemănătoare aş vrea să discutăm acum.

Fireşte, aş vrea mult ca toţi bărbaţii şi femeile din lume, chiar şi aceia care nu cred în Dumnezeu, să posede fundamente etice clare pentru corectitudinea faptelor lor şi să acţioneze în conformitate cu ele. Sînt chiar convins că există destule persoane care acţionează corect, cel puţin în împrejurările obişnuite ale vieţii, fără să se raporteze la un fundament religios al existenţei umane. Ştiu că există şi oameni care, fără să creadă într-un Dumnezeu personal, sînt gata să-şi dea viaţa pentru a nu se abate de la convingerile lor morale. Nu reuşesc însă să înţeleg ce justificare ultimă dau ei propriilor acţiuni.

Este cît se poate de evident că şi o etică „laică" poate găsi şi recunoaşte *de facto* norme şi valori valabile pentru o convieţuire umană corectă. Astfel se nasc, de fapt, multe legislaţii moderne. Dar pentru ca temeiul acestor valori să nu permită confuzii sau incertitudini, mai ales în cazurile-limită, şi pentru a nu fi interpretat doar ca obicei, convenţie,

uzanţă, comportament funcţional sau util ori ca necesitate socială, trebuie ca acest temei să nu fie legat de nici un principiu variabil sau negociabil.

Iar aceasta în special atunci cînd nu ne mai aflăm pe teritoriul legilor civile sau penale, ci, depăşindu-le, intrăm în sfera raporturilor interpersonale, a responsabilităţii pe care fiecare o are faţă de aproapele său dincolo de o lege scrisă, în sfera gratuităţii şi a solidarităţii.

Nu vreau să tulbur conştiinţa nimănui prin această analiză a insuficienţei unui temei pur umanist. Încerc doar să înţeleg ce se întîmplă înăuntru, la nivelul raţiunilor de fond, pentru a putea promova o colaborare mai intensă, pe teme etice, între credincioşi şi necredincioşi.

Este ştiut faptul că între marile religii s-a iniţiat o cale comună de dialog şi de comparaţie, pentru afirmarea principiilor etice împărtăşite de toţi. Se urmăreşte în acest mod nu numai eliminarea cauzelor oricărei dispute religioase între popoare, ci şi susţinerea mai eficientă a promovării omului. Cu toate dificultăţile istorice şi culturale pe care un astfel de dialog le comportă, acesta a devenit posibil datorită faptului că toate religiile stabilesc, chiar dacă prin modalităţi diferite, un Mister transcendent ca fundament al unei acţiuni morale. S-a reuşit astfel

identificarea unei serii de principii generale și de norme de comportament în care orice religie se poate recunoaște și în vederea cărora poate coopera, în cadrul unui efort comun, fără să-și renege totuși nici una dintre credințele sale. Într-adevăr, „religia poate întemeia într-o manieră lipsită de echivoc pentru că morala, normele și valorile etice trebuie să angajeze *necondiționat* (și nu doar cînd ne convine) și, prin urmare, *universal* (la nivelul tuturor categoriilor, claselor și raselor). Umanul se menține ca atare în măsura în care este fondat pe divin. A devenit limpede că doar necondiționatul poate obliga în mod absolut, doar Absolutul poate angaja în mod absolut" (Hans Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 116).

Este oare posibil un dialog similar și în raportul dintre credincioși și necredincioși, în special dintre catolici și laici, în ceea ce privește problemele etice? M-am străduit să surprind, în expresiile unor laici, ceva care să corespundă unei rațiuni profunde și *absolute*, într-un fel sau altul, a acțiunii lor morale.

De pildă, am fost foarte interesat de rațiunea pe care își întemeiază unii datoria apropierii și a solidarității, fără să recurgă la un Dumnezeu, Tată și Creator al tuturor, și la Isus Hristos, fratele nostru. Ei se exprimă cam așa: celălalt este în noi! Este în

noi, trecînd peste felul în care îl tratăm, peste faptul că îl iubim, îl urîm sau ne este indiferent.

Cred că acest concept al *celuilalt în noi* este considerat de o parte a gîndirii laice temeiul esențial al oricărei idei de solidaritate. Mă surprinde foarte mult, mai ales cînd îl văd (*cf. I Corinteni* 12 și *Romani* 12) determinînd, în practică, acte de solidarizare chiar și cu cel îndepărtat, cu străinul. Mă surprinde și pentru că, în lumina reflecțiilor Sfîntului Pavel cu privire la Trupul unic ale cărui membre sîntem cu toții, acest concept asumă un puternic realism și poate fi interpretat din perspectiva credinței creștine. Mă întreb însă tocmai dacă, lipsită de această justificare de fond, interpretarea laică este suficientă, dacă are acea putere de convingere ineluctabilă, putînd susține, de pildă, și iertarea dușmanilor. Mi se pare că fără exemplul și cuvîntul lui Isus Hristos, care pe cruce fiind și-a iertat călăii, chiar și tradițiile religioase sînt în dificultate în această din urmă privință. Ce să mai spunem atunci de o etică laică?

Recunosc, așadar, că există mulți oameni care acționează corect din punct de vedere etic, împlinind uneori chiar acte de mare altruism, fără să aibă sau fără să-și dea seama că au un fundament transcendent pentru faptele lor, fără să se raporteze la un

Dumnezeu creator, nici la vestirea Împărăției lui Dumnezeu cu toate consecințele sale etice, nici la moartea și învierea lui Isus și la darul Sfîntului Duh, nici la făgăduința vieții eterne: din acest realism consider eu că provine forța acelor convingeri etice care, în slăbiciunea mea, aș vrea să mă lumineze și să mă întărească mereu în tot ceea ce fac. Dar cei care nu se raportează la astfel de principii? Unde află ei lumina și puterea de a face binele nu numai în împrejurări simple, dar și în acelea care implică încercări situate la limita puterii omenești, și mai ales în acelea care presupun confruntarea cu moartea? De ce altruismul, sinceritatea, dreptatea, respectul față de ceilalți, iertarea dușmanilor reprezintă întotdeauna un bine și trebuie să fie preferate atitudinilor contrare, chiar și cu prețul vieții? Și cum se poate stabili cu certitudine, în cazurile concrete, ce anume este altruism și ce nu e? Și dacă nu există o justificare ultimă și în permanență valabilă a unor astfel de atitudini, cum este practic cu putință ca ele să prevaleze de fiecare dată, să fie mereu învingătoare? Dacă pînă și cei care dispun de argumente puternice în sprijinul unui comportament etic întîmpină dificultăți în a li se conforma, ce se va întîmpla cu cei ale căror argumente sînt fragile, incerte și oscilante?

Mi-e greu să cred că o existenţă inspirată de aceste norme (altruism, sinceritate, dreptate, solidaritate, iertare) poate rezista mult şi în orice condiţii dacă valoarea absolută a normei morale nu se întemeiază pe principii *metafizice* sau pe un Dumnezeu personal.

Este foarte important ca laicii şi credincioşii să găsească un cadru comun în ceea ce priveşte etica, pentru a putea colabora în vederea promovării omului, a dreptăţii şi păcii. Este evident că apelul la demnitatea umană constituie un principiu care fondează simţiri şi practici comune : celălalt nu trebuie folosit niciodată ca un instrument, inviolabilitatea sa va fi întotdeauna respectată, orice persoană va fi considerată o realitate indisponibilă şi intangibilă. Şi în acest caz ne putem însă întreba care este justificarea ultimă a unor astfel de principii. Ce fundamentează în realitate demnitatea umană, dacă nu faptul că orice fiinţă umană este o persoană deschisă spre ceva mai înalt şi mai mare decît ea ? Doar astfel evită circumscrierea în termeni intramundani şi îi este garantată o indisponibilitate pe care nimic n-o poate contesta.

Îmi doresc, aşadar, foarte mult aprofundarea a tot ceea ce permite o acţiune comună a credincioşilor şi necredincioşilor în planul promovării persoanei. Ştiu totuşi că, atunci cînd nu există acord asupra principiilor

ultime, mai devreme sau mai tîrziu, în special cînd se ajunge la cazuri-limită şi la probleme de frontieră, se iveşte ceva care demonstrează că există divergenţe de fond. Colaborarea devine atunci mai dificilă, iar uneori apar judecăţi etice contradictorii legate de aspecte cruciale ale vieţii şi morţii.

Cum să procedăm atunci? Să ne aplecăm, cu modestie şi umilinţă, asupra acelor puncte în care sîntem de acord, sperînd că diferenţele şi contradicţiile nu vor apărea? Sau să încercăm împreună să aprofundăm raţiunile pentru care există de fapt acordul în privinţa temelor generale, de pildă tema dreptăţii, a păcii, a demnităţii umane, astfel încît să ajungem la acele raţiuni nenumite ce stau în spatele alegerilor cotidiene şi în care se vădeşte fie non-coincidenţa, fie, poate, posibilitatea de a merge dincolo de scepticisme şi agnosticisme, spre un „Mister" căruia să ne încredinţăm, pentru că din această încredinţare se naşte şi posibilitatea întemeierii unei acţiuni comune vizînd o lume mai umană?

Aş vrea să cunosc reflecţiile dumneavoastră asupra acestei teme pasionante. Discutarea unor probleme etice particulare ne conduce de fapt întotdeauna la a ne pune întrebările legate de fundamente. De aceea, cred că merită să examinăm şi astfel de teme, pentru a aduce măcar un pic de lumină

asupra a ceea ce gîndeşte fiecare şi pentru a înţelege mai bine punctul de vedere al celuilalt.

Carlo Maria Martini
ianuarie 1996

Cînd intră în scenă celălalt, se naşte etica

Dragă Martini,

Scrisoarea dumneavoastră mă scoate dintr-o grea încurcătură pentru a mă pune în alta la fel de grea. Pînă acum, eu am fost (fără ca aceasta să fie decizia mea) cel care trebuia să deschidă discuţia, iar cine vorbeşte primul întreabă, inevitabil, aşteptîndu-se ca celălalt să răspundă. De aici şi stînjeneala mea, pentru că mă simţeam inchizitorial. Şi am apreciat mult hotărîrea şi modestia cu care dumneavoastră, de trei ori, aţi spulberat legenda potrivit căreia iezuiţii ar răspunde întotdeauna la o întrebare cu altă întrebare.

Acum sînt însă încurcat de faptul că trebuie să răspund, la rîndul meu, la întrebarea dumneavoastră, pentru că răspunsul meu ar fi semnificativ dacă aş fi primit o educaţie laică; dimpotrivă, am avut parte de o puternică influenţă catolică pînă la

douăzeci şi doi de ani (pentru a marca momentul apariţiei unei fisuri). Perspectiva laică nu a fost pentru mine o ereditate absorbită pasiv, ci rodul chinuit al unei îndelungate şi lente mutaţii, şi nu sînt încă sigur că unele dintre convingerile mele morale nu mai sînt marcate de acea amprentă religioasă iniţială. Ajuns deja la o vîrstă înaintată, am văzut (într-o universitate catolică în care sînt acceptaţi şi profesori de formaţie laică şi cărora li se pretind cel mult manifestări de respect formal în cursul ritualurilor religios-academice) cîţiva dintre colegii mei apropiindu-se de Sfintele Taine fără să creadă în „prezenţa reală" şi, prin urmare, fără măcar să se fi spovedit. Cu un fior, după atîţia ani, am resimţit încă oroarea sacrilegiului.

Totuşi, cred că pot spune pe ce fundamente se sprijină astăzi „religiozitatea" mea laică; pentru că sînt ferm convins că există forme de religiozitate – şi deci un sens al sacrului, al limitei, al întrebării şi aşteptării, al comuniunii cu ceva care ne depăşeşte – chiar şi în absenţa credinţei într-o divinitate personală şi providenţială. Dar aceasta, înţeleg din scrisoarea precedentă, o ştiţi şi dumneavoastră. Întrebarea pe care v-o puneţi este în ce anume ar putea consta caracterul obligatoriu, irezistibil şi indispensabil al acestor forme de etică.

Aş vrea să încep mai de departe. Anumite probleme etice mi-au devenit mai clare reflectînd asupra unor probleme semantice – nu vă faceţi griji pentru cei care spun că ne exprimăm în termeni greu de înţeles : au fost probabil încurajaţi să gîndească prea simplu de către „revelaţia" mass-media, previzibilă prin definiţie. Să înveţe să gîndească complex, pentru că nici misterul, nici evidenţa nu sînt simple.

Problema mea era dacă există „universale semantice", adică noţiuni elementare comune întregii specii umane, care pot fi exprimate de toate limbile. Problemă nu prea evidentă, din moment ce se ştie că multe culturi nu recunosc noţiuni care nouă ni se par clare, de pildă cea de substanţă care posedă anumite proprietăţi (ca atunci cînd spunem „mărul este roşu") sau cea de identitate (a = a). M-am convins totuşi că există cu siguranţă noţiuni comune tuturor culturilor şi că toate se referă la poziţia corpului nostru în spaţiu.

Sîntem animale cărora le e proprie poziţia verticală, ne este greu să stăm multă vreme cu capul în jos şi, de aceea, avem o noţiune comună a susului şi a josului, tinzînd să-l privilegiem pe primul în detrimentul celui de-al doilea. La fel, avem o noţiune pentru dreapta şi stînga, pentru statul pe loc şi pentru mers, pentru statul în picioare şi culcat,

pentru mersul tîrîş şi săltat, pentru veghe şi somn. Datorită meşteşugurilor, ştim cu toţii ce înseamnă a bate un material rezistent, a penetra o substanţă moale sau lichidă, a terciui, a strivi, a călca în picioare, poate chiar a dansa. Lista ar putea continua, cuprinzînd semnificaţiile lui a vedea, a auzi, a mînca, a bea, a ingurgita sau a elimina. Şi, de bună seamă, orice om are noţiuni despre ce înseamnă a percepe, a minţi, a simţi dorinţă, teamă, tristeţe sau uşurare, plăcere sau durere şi a emite sunete care exprimă aceste sentimente. Avem, aşadar (şi intrăm deja în sfera dreptului), concepţii universale despre constrîngere: nu dorim ca cineva să ne împiedice să vorbim, să vedem, să ascultăm, să dormim, să ingurgităm sau să eliminăm, să mergem unde vrem; suferim dacă cineva ne leagă sau ne constrînge la izolare, ne loveşte, ne răneşte sau ne ucide, ne supune la torturi fizice sau psihice care ne diminuează sau ne anulează capacitatea de gîndire.

Observaţi că pînă acum am adus în scenă doar un soi de Adam animalic şi solitar, care nu ştie încă ce e raportul sexual, plăcerea dialogului, dragostea pentru propriii copii sau durerea pricinuită de pierderea unei persoane iubite; dar deja în această fază, cel puţin pentru noi (dacă nu şi pentru alţii), o astfel de semantică a devenit bază pentru o

etică : trebuie, înainte de toate, să respectăm drepturile corporalităţii celuilalt, printre care şi dreptul de a vorbi şi de a gîndi. Dacă semenii noştri ar fi respectat aceste drepturi ale corpului, n-ar fi existat uciderea pruncilor, creştinii în circul roman, noaptea Sfîntului Bartolomeu, rugul pentru eretici, lagărele de exterminare, cenzura, copiii obligaţi să lucreze în mine, violurile din Bosnia.

Cum se face însă că, elaborîndu-şi imediat repertoriul instinctiv de noţiuni universale, animalul plin de stupoare şi ferocitate pe care l-am adus în scenă poate ajunge să înţeleagă nu doar că vrea să facă anumite lucruri şi nu vrea să i se facă altele, dar şi că nu trebuie să le facă altora ceea ce nu vrea să i se facă lui ? Aceasta se întîmplă pentru că, din fericire, Raiul se populează repede. Dimensiunea etică ia naştere cînd intră în scenă celălalt. Orice lege, morală sau juridică, reglementează întotdeauna raporturi interpersonale, inclusiv cu acel *altul* care o impune.

Şi dumneavoastră atribuiţi laicului virtuos convingerea că celălalt este în noi. Nu este vorba însă de o vagă propensiune sentimentală, ci de o condiţie fundamentală. Aşa cum ne învaţă şi cele mai laice dintre ştiinţele umane, ceea ce ne defineşte şi ne formează este celălalt, privirea lui. Nu putem (aşa cum nu putem trăi fără să mîncăm sau

fără să dormim) să înţelegem cine sîntem fără privirea şi replica celuilalt. Pînă şi cel care ucide, violează, fură sau asupreşte face aceasta în momente excepţionale, dar tot restul vieţii aproape că cerşeşte de la semenii săi aprobare, dragoste, respect, laude. Şi pînă şi celor pe care-i umileşte le cere recunoaşterea temerii şi a supunerii. În lipsa acestei recunoaşteri, nou-născutul abandonat în pădure nu se umanizează (sau, ca Tarzan, îl caută cu orice preţ pe celălalt în chipul unei maimuţe); poţi muri sau înnebuni dacă trăieşti într-o comunitate în care, în mod sistematic, toţi au decis să nu te privească niciodată şi să se comporte ca şi cum n-ai exista.

Atunci, cum oare există sau au existat culturi care aprobă masacrul, canibalismul, umilirea trupului altuia? Pur şi simplu pentru că ele restrîng conceptul de „alţii" la comunitatea tribală (sau la etnie) şi îi consideră pe „barbari" fiinţe inumane; dar nici măcar cruciaţii nu-i simţeau pe păgîni ca pe un aproape ce trebuie iubit excesiv. Pentru că recunoaşterea rolului celorlalţi, necesitatea de a respecta în ei acele exigenţe pe care le considerăm indispensabile pentru noi reprezintă produsul unei creşteri milenare. Chiar şi porunca creştină a iubirii este enunţată, şi cu mari sforţări acceptată, doar atunci cînd vremurile s-au copt.

Dar, mă întrebaţi, este această conştiinţă a importanţei celuilalt suficientă pentru a-mi furniza o bază absolută, un fundament imuabil pentru un comportament etic? Ar fi de ajuns răspunsul dumneavoastră că nici acelea pe care le definiţi drept fundamente absolute nu-i împiedică pe mulţi credincioşi să păcătuiască ştiind că păcătuiesc, iar discursul s-ar încheia aici: tentaţia răului este prezentă şi în cel care are o noţiune fondată şi revelată a binelui. Vreau să vă relatez însă două anecdote, care mi-au dat mult de gîndit.

Una se referă la un scriitor, care se pretinde catolic, fie şi *sui-generis*, al cărui nume nu-l dau numai pentru că mi-a spus aceste lucruri într-o conversaţie privată, iar eu nu sînt un sicofant. Era pe vremea lui Ioan al XXIII-lea, iar bătrînul meu prieten, lăudîndu-i entuziast virtuţile, a spus (cu evidentă intenţie paradoxală): „Papa Ioan trebuie să fie ateu. Numai cine nu crede în Dumnezeu le poate dori atîta bine propriilor semeni!”. Ca toate paradoxurile, şi acesta conţinea o sămînţă de adevăr: fără să mă gîndesc la ateu (figură a cărei psihologie îmi scapă, fiindcă, din punct de vedere kantian, nu văd cum e posibil să nu crezi în Dumnezeu şi să consideri că existenţa sa nu poate fi demonstrată, iar apoi să crezi cu tărie în inexistenţa lui Dumnezeu considerînd că

o poţi demonstra), mi se pare evident ca un om care nu a avut niciodată experienţa transcendenţei, sau a pierdut-o, să poată da un sens propriei vieţi şi propriei morţi, să se poată simţi întărit doar de dragostea pentru ceilalţi, de încercarea de a garanta altuia o viaţă acceptabilă chiar şi după ce el nu va mai fi. Desigur, există şi unii care nu cred şi totuşi nu se preocupă să dea un sens propriei morţi, dar există şi unii care spun că cred şi ar fi totuşi în stare să smulgă inima unui copil ca să nu moară ei. Forţa unei etici se măsoară după comportamentul sfinţilor, nu al ignoranţilor *cuius deus venter est*.

Şi ajung la a doua anecdotă. Eram încă un tînăr catolic de şaisprezece ani, cînd s-a întîmplat să mă angajez într-un duel verbal cu un prieten mai în vîrstă cunoscut ca fiind „comunist", în sensul pe care îl avea acest termen în teribilii ani '50. Şi pentru că mă zgîndărea, i-am pus întrebarea decisivă: cum putea el, necredincios, să dea un sens acelui lucru altminteri stupid care era propria moarte? Iar el mi-a răspuns: „Cerînd, înainte de a muri, funeralii civile. Astfel, eu nu mai sînt, dar am lăsat celorlalţi un exemplu". Cred că şi dumneavoastră puteţi admira credinţa profundă în continuitatea vieţii, în sensul absolut al datoriei, ce anima acel răspuns. Este sensul care i-a determinat pe mulţi necredincioşi să prefere moartea

sub tortură decît să-şi trădeze prietenii, să se îmbolnăvească de ciumă ca să-i vindece pe ciumaţi. Este, uneori, şi singurul lucru care-l determină pe un filosof să filosofeze, pe un scriitor să scrie: să lase un mesaj în sticlă, pentru ca într-un fel sau altul cel în care credea sau ceea ce i se părea frumos să poată fi crezut sau să le apară frumos celor ce vor veni.

Este într-adevăr acest sentiment atît de puternic, încît să justifice o etică la fel de determinantă şi de inflexibilă, la fel de solid fundamentată precum etica acelora care cred în morala revelată, în supravieţuirea sufletului, în recompense şi pedepse? Am încercat să bazez principiile unei etici laice pe un fapt natural (şi, ca atare, rezultat şi pentru dumneavoastră dintr-un proiect divin) precum corporalitatea noastră şi ideea că noi ştim instinctiv că avem un suflet (sau ceva care joacă rol de suflet) doar în virtutea prezenţei altuia. Rezultă de aici că ceea ce am definit drept etică laică este în fond o etică naturală, pe care nici credinciosul nu o neagă. Instinctul natural, ajuns la o potrivită stare de maturitate şi conştiinţă de sine, nu este un fundament care să ofere garanţii suficiente? Fireşte, putem gîndi că aceasta nu e de ajuns pentru stimularea virtuţii: oricum, poate spune cel care nu crede, nimeni nu va afla de răul pe care îl fac pe ascuns.

Luaţi aminte însă, cel care nu crede consideră că nimeni nu îl vede de sus şi ştie, aşadar, şi că – tocmai de aceea – nici nu există cineva care să poată ierta. Dacă ştie că a săvîrşit răul, singurătatea sa va fi fără margini, iar moartea, fără speranţă. Va căuta, mai mult decît credinciosul, izbăvirea prin mărturisirea publică, va cere iertarea de la ceilalţi. Ştie acest lucru, în adîncul fiinţei lui, şi ştie deci că va trebui să-i ierte înainte pe ceilalţi. Cum s-ar putea explica altfel faptul că remuşcarea este un sentiment încercat şi de necredincioşi?

N-aş vrea să se instaureze o opoziţie netă între cei care cred într-un Dumnezeu transcendent şi cei care nu cred într-un principiu supraindividual. Aş vrea să amintesc faptul că marea carte a lui Spinoza, care începe cu o definire a lui Dumnezeu drept propria sa cauză, era intitulată chiar *Etica*. E drept că această divinitate spinoziană, ştim prea bine, nu este nici transcendentă, nici personală: şi totuşi, chiar şi din viziunea unei infinite şi unice substanţe cosmice în care vom fi reabsorbiţi într-o zi se poate naşte o viziune a toleranţei şi a bunăvoinţei, tocmai pentru că echilibrul şi armonia substanţei unice ne priveşte pe toţi. Ştim acest lucru fiindcă, într-un fel sau altul, considerăm că este imposibil ca această substanţă să nu fie îmbogăţită sau deformată de ceea ce, în

decursul mileniilor, am făcut şi noi. Aşa încît aş îndrăzni să afirm (nu este o ipoteză metafizică, e doar o timidă concesie în favoarea speranţei care nu ne părăseşte niciodată) că şi dintr-o atare perspectivă ar putea fi propusă problema existenţei unei vieţi după moarte. Astăzi, universul electronic ne arată că pot exista secvenţe de mesaje care se transferă de pe un suport fizic pe altul fără să-şi piardă caracteristicile lor repetabile, supravieţuind, se pare, ca algoritm imaterial pur chiar şi atunci cînd, o dată abandonat un suport, nu mai sînt imprimate pe altul. Şi, cine ştie, poate că moartea nu este implozie, ci explozie şi imprimare, prin volburile universului, a acelui software (numit de alţii suflet) pe care noi l-am elaborat trăind, făcut şi din amintiri şi remuşcări personale, şi deci din suferinţă incurabilă, sau din senzaţia de împăcare, dată de conştiinţa datoriei împlinite, şi din dragoste.

Dumneavoastră spuneţi însă că, fără pilda şi cuvîntul lui Hristos, oricărei etici laice îi lipseşte o justificare de fond care să aibă o putere de convingere ineluctabilă. De ce să-i luăm laicului dreptul de a se prevala de exemplul lui Hristos care iartă ? Încercaţi, Carlo Maria Martini, pentru binele discuţiei şi al confruntării în care credeţi, să acceptaţi chiar şi pentru o secundă ipoteza că Dumnezeu nu există : că omul apare pe pămînt dintr-o eroare

a fatalităţii neglijente, sortit condiţiei de muritor şi, pe deasupra, condamnat la conştientizarea acestei condiţii, fiind de aceea cel mai imperfect dintre animale (îngăduiţi-mi tonul leopardian al acestei ipoteze). Pentru a găsi curajul de a privi moartea, ar deveni în mod necesar un animal religios, şi ar încerca să construiască naraţiuni capabile să-i furnizeze o explicaţie şi un model, o imagine exemplară. Şi din atîtea cîte le închipuie, unele strălucitoare, altele înspăimîntătoare, altele patetic consolatoare, ajungînd la împlinirea vremurilor, are la un moment dat puterea, religioasă, morală şi poetică, de a concepe modelul lui Hristos, al iubirii universale, al iertării duşmanilor, al vieţii jertfite pentru salvarea altuia. Dacă aş fi un călător venit din galaxii îndepărate şi m-aş afla în faţa unei specii care a ştiut să-şi propună acest model, aş admira, cucerit, uriaşa sa energie teogonică şi aş considera că această specie mizerabilă şi infamă, care a săvîrşit atîtea orori, este răscumpărată prin simplul fapt că a reuşit să dorească şi să creadă că acesta este Adevărul.

Abandonaţi acum ipoteza şi lăsaţi-o în seama altora: dar admiteţi că, dacă Hristos ar fi doar subiectul unei povestiri, faptul că această poveste a putut fi imaginată şi dorită de nişte bipede golaşe care ştiu doar că nu ştiu ar fi la fel de miraculos (miraculos de

misterios) ca faptul că fiul unui Dumnezeu real s-a întrupat cu adevărat. Acest mister natural şi pămîntesc n-ar înceta să tulbure şi să înnobileze inimile celor care nu cred.

De aceea consider că, în punctele sale fundamentale, o etică naturală – respectată cu profunda religiozitate care o animă – poate fi în acord cu principiile unei etici întemeiate pe credinţa în transcendenţă, care nu poate să nu recunoască faptul că principiile naturale au fost inscripţionate în inima noastră în baza unui program de mîntuire. Dacă rămîn, şi sigur vor rămîne, margini ce nu se suprapun, acelaşi lucru se întîmplă şi în confruntarea dintre religii diferite. Iar în conflictele de credinţă vor trebui să prevaleze Caritatea şi Prudenţa.

Umberto Eco
ianuarie 1996

II
Comentarii

Tehnica este declinul oricărei bune-credințe

Emanuele Severino

Se caută un spațiu comun eticii creștine și celei laice dîndu-se drept sigure multe lucruri decisive. Amîndouă se consideră un mod de orientare, de modificare și de îndreptare a omului. În civilizația occidentală etica are caracterul unei tehnici. În tradiția teologico-metafizică ea este chiar o supertehnică, deoarece este capabilă să ofere nu doar mîntuirea mai mult sau mai puțin efemeră a trupului, ci și pe aceea eternă a sufletului. Mai modest, dar în aceeași ordine de idei, se consideră astăzi că etica este o condiție indispensabilă a eficienței economice și politice. Modalitățile de orientare, modificare și îndreptare a omului sînt foarte diferite, dar au același miez. Dacă nu înțelegem sensul tehnicii și sensul tehnic al eticii, vom bîjbîi pe întuneric în căutarea acelui spațiu comun al eticii credincioșilor și necredincioșilor.

Există însă o altă trăsătură comună celor două forme de etică: buna-credinţă, adică probitatea conştiinţei, bunăvoinţa, convingerea de a face ceea ce sîntem convinşi că trebuie să facă orice fiinţă conştientă. Conţinutul bunei-credinţe poate fi şi el foarte diferit. Există unii care-şi iubesc aproapele pentru că sînt convinşi că trebuie să-l iubească; şi unii care nu-l iubesc pentru că, la rîndul lor de bună-credinţă, sînt convinşi că nu au motive să-l iubească. În măsura în care acţionează cu bună-credinţă, şi aceştia realizează în sine principiul fundamental al eticii, care presupune mai mult decît simpla conformitate cu legea. Etic este omul care cu bună-credinţă nu iubeşte; non-etic este cel care iubeşte pentru că, în pofida convingerii sale că nu trebuie să iubească, vrea să evite dezaprobarea socială.

Convingerea că trebuie să acţionăm într-un anume fel poate avea motivaţii diverse. Aceasta mi se pare a fi problema asupra căreia a atras atenţia cardinalul Martini (v. „Unde află laicul lumina binelui", p. 73). Motivaţiile bunei-credinţe nu sînt buna-credinţă şi nici conţinutul ei, ci fundamentul convingerii în care constă buna-credinţă. Avem convingerea că trebuie să acţionăm într-un anume fel, fie pentru că aşa cere o legislaţie de tip religios, fie pentru că, o dată cu naşterea filosofiei în Grecia, certitudinea cunoaşterii

adevărului definitiv şi incontestabil face ca adevărul să fie asumat ca lege supremă şi fundament absolut al acţiunii. Pot exista însă şi unii care sînt convinşi că trebuie să acţioneze într-un anume fel, deşi ştiu că nu dispun de nici o motivaţie absolută pentru comportamentul lor. În toate aceste cazuri se acţionează cu bună-credinţă, adică etic ; stabilitatea bunei-credinţe diferă însă în funcţie de consistenţa motivaţiilor.

Atunci cînd motivaţia bunei-credinţe este legea constituită de adevărul incontestabil vizat de tradiţia filosofică, atunci cînd motivaţia are un fundament absolut, buna-credinţă este susţinută şi consolidată la maximum (la maximum fiind susţinută şi eficacitatea tehnică a eticii). Problema privitoare la posibilitatea ca în aceste condiţii de stabilitate legea să fie încălcată poate rămîne deschisă, pentru că se poate afirma, aşa cum scrie Umberto Eco în răspunsul dat lui Martini, că răul poate fi săvîrşit şi de cel care crede că dispune de un fundament absolut al eticii ; se poate spune însă şi că transgresarea adevărului este posibilă întrucît acest adevăr este doar unul aparent sau nu pare în fiinţa sa adevăr autentic.

Buna-credinţă care nu dispune de o motivaţie este, în schimb, minim consolidată, tocmai pentru că nu e susţinută de nici un

fundament, deşi nu este exclus ca ea să poată fi mai stabilă decît o bună-credinţă care se consideră sprijinită pe un fundament absolut. Între aceste două extreme se plasează multitudinea formelor intermediare ale bunei-credinţe.

Se spune de mult că dacă *adevărul* nu există, adică dacă nu există un fundament absolut al eticii, atunci nu există adevăr nici în respingerea violenţei. Pentru cel care, convins de inexistenţa adevărului, cu bună--credinţă respinge violenţa, această respingere este, tocmai, o simplă *credinţă* şi îi apare ca atare. În schimb, pentru cel convins că adevărul există, şi e un adevăr care implică respingerea violenţei, respingerea cu bună-credinţă a violenţei nu apare ca simplă credinţă, ci ca *sapienţă*, aşa cum se întîmplă în etica fondată pe principiile metafizico-teologice ale tradiţiei. Şi, adevărul neexistînd, acea respingere a violenţei rămîne o credinţă care nu poate conţine mai mult adevăr decît credinţa (mai mult sau mai puţin bună) care consideră că violenţa şi distrugerea omului trebuie urmărite. Mi se pare că acest discurs a fost inclus în recentele enciclice ale Bisericii şi că aceasta este direcţia în care se îndreaptă şi textul cardinalului Martini. Numai că el consideră, împreună cu Biserica, că poate exista şi astăzi un fundament absolut al eticii, „dincolo de scepticisme şi

agnosticisme"; că poate exista şi astăzi „un absolut moral propriu-zis" şi, prin urmare, se mai poate vorbi de adevăr absolut, în sensul tradiţiei filosofico-metafizico-teologice pe care Biserica o pune şi acum la baza propriei doctrine.

Această presupunere a Bisericii şi a întregii tradiţii occidentale este contrazisă de filosofia contemporană, care, de altfel, rareori găseşte o cale de a deveni conştientă de propria forţă *invincibilă*. Dacă ştim să-i surprindem esenţa profundă, vedem că gîndirea contemporană nu e scepticism şi agnosticism ingenuu, ci dezvoltarea radicală şi inevitabilă a credinţei dominante ce stă la baza întregii istorii a Occidentului: credinţa în devenirea fiinţei. Pe temeiul acestei credinţe, gîndirea contemporană este conştiinţa că nu poate exista adevăr în afara devenirii, a răsturnării înseşi a oricărui adevăr. În ce mă priveşte, invit adeseori Biserica să nu subaprecieze capacitatea gîndirii contemporane căreia, fără îndoială, trebuie să ştie să-i surprindă, dincolo de formele explicite, esenţa profundă şi greu relevabilă, totuşi absolut invincibilă faţă de orice formă de cunoaştere care se menţine în interiorul credinţei în devenire. Iar această esenţă relevă ideea că marea tradiţie a Occidentului e sortită să apună şi că, prin urmare, încercarea de salvare a omului contemporan prin recursul la formele tradiţiei

metafizico-religioase este iluzorie. Tradiţia metafizică încearcă să demonstreze că, dacă nu ar exista, dincolo de devenire, un adevăr şi o fiinţă imuabilă şi eternă, ar rezulta de aici că nimicul, din care provin lucrurile prin devenire, s-ar transforma într-o fiinţă (sau în fiinţa care produce lucrurile). Se pune problema de a înţelege (aşa cum am demonstrat de mai multe ori) că, dimpotrivă, în esenţa profundă a gîndirii contemporane, identificarea nimicului cu fiinţa (care este în acelaşi timp anulare a devenirii, a diferenţei dintre ceea ce este, ceea ce nu este încă şi ceea ce nu mai este) se produce tocmai atunci cînd se afirmă acea fiinţă şi acel adevăr imuabil în care crede tradiţia. Este vorba, mai precis, de a înţelege că orice imuabil anticipează şi face astfel aparentă şi imposibilă devenirea fiinţei, adică ceea ce pentru Occident reprezintă evidenţa supremă şi de netăgăduit.

Dar dacă moartea *adevărului* şi a *Dumnezeului* tradiţiei occidentale este inevitabilă, la fel e şi moartea oricărei fundamentări absolute a eticii, care vede în adevăr motivaţia bunei-credinţe. În această situaţie, *orice* etică poate fi doar bună-credinţă, adică doar *credinţă*, care nu poate conţine mai mult adevăr decît orice altă bună-credinţă. Iar dezacordul dintre diversele credinţe se poate rezolva doar printr-o confruntare, în care unicul sens posibil al *adevărului* este

capacitatea practică a unei credințe de a se impune în fața celorlalte. Există un dezacord între bunele-credințe (printre care se numără și buna-credință a violenței), întrucît reaua-credință este o contradicție (sau un non-adevăr ce nu poate fi acceptat nici măcar de credința în devenire) constînd în faptul că sîntem convinși de ceva diferit de ceea ce împiedică și slăbește eficacitatea acțiunii.

Formele violente ale confruntării practice pot fi amînate prin perpetuarea compromisului. Dialogul și acordul constituie însă în acest caz un echivoc, pentru că, dacă adevărul nu există, este doar o conjectură existența unui spațiu și a unui conținut comun, a unei dimensiuni *universale*, care să fie identică în diversele credințe opuse (și care este la rîndul ei un imuabil, ceva care face imposibilă devenirea lumii). Dacă e doar o conjectură faptul că tu vorbești limba mea, acordurile noastre sînt echivocuri. Iar echivocul ascunde violența latentă a confruntării. Ultima propoziție a răspunsului dat de Eco lui Martini – „iar în conflictele de credință vor trebui să prevaleze Caritatea și Prudența" – este o aspirație subiectivă, o bună-credință slabă care se poate afirma numai în măsura în care nu stînjenește buna-credință (sau reaua-credință) mai puternică. Faptul că Eco se exprimă în acest mod este de altfel explicabil, deoarece el, dovedindu-se a fi încă

foarte departe de esenţa profundă a gîndirii contemporane, susţine o perspectivă care propune aspiraţia tradiţională către un fundament absolut al eticii. Aşa încît discursul său, dincolo de intenţii, este doar o credinţă, ca şi cel al lui Martini.

Simetria dintre afirmaţiile lui Martini şi cele ale lui Eco nu se opreşte însă aici. Martini propune o etică întemeiată pe „principii metafizice", „absolute", „universal valabile": „un absolut moral propriu-zis", bazat pe „fundamente clare". Apoi consideră însă că aceste fundamente clare sînt un „Mister" (altfel spus, ceva care este *obscuritatea* prin definiţie); adică, „un Mister transcendent ca fundament al unei acţiuni morale". La rîndul lui, Eco propune o etică întemeiată pe noţiuni „universale", „comune tuturor culturilor", bazată pe acel „fapt" „natural", „cert", incontestabil, care este „repertoriul instinctiv" al omului. Apoi consideră însă, şi el, că la fel de „miraculos de misterios" ca întruparea lui Dumnezeu este şi faptul că omul, pentru a supravieţui, îşi construieşte o lume de iluzii şi de modele sublime. Amîndoi interlocutorii vor să pună la baza eticii un fundament „clar" şi „cert", şi deci evident, dar consideră apoi că acest fundament este misterios, adică obscur. Ei pot evita incoerenţa, arătînd în ce sens fundamentul este evident şi în ce sens (diferit) este misterios. Dar

simetria rămîne. (Mai cu seamă textul lui Martini îmi pare amenințat de acea incoerență, dar e straniu și la Eco faptul că – după ce afirmă că omul, rod al întîmplării, inventează iluzii mărețe pentru a supraviețui – consideră „miraculoasă" această capacitate de a se iluziona, cînd, dimpotrivă, prezența ei indică doar faptul că voința de a trăi, prezentă în om, posedă un grad de intensitate suficient pentru a-l face să se iluzioneze în asemenea măsură. Leopardi arată că atunci cînd această intensitate scade iar iluziile dispar, omul devine un lucru mort.)

Simetria dintre cele două discursuri merge și mai departe, pentru că amîndoi consideră evident un conținut care nu este astfel. Martini alătură în mod periculos „principiile metafizice" de principiile religioase ale eticii. Toma de Aquino și Biserica sînt conștienți de diferența dintre ele. Principiile metafizice sînt adevăruri evidente ale *rațiunii* și sînt *absolute* pentru că sînt evidente. Ele țin de ceea ce grecii numeau *epistéme*, Toma – *scientia*, Fichte și Hegel – *Wissenschaft*. Principiile religioase sînt, dimpotrivă, revelate de Isus, care se propune pe sine ca mesaj supranatural, orice capacitate de rațiune fiind de prisos; iar caracterul lor *absolut* este dat de certitudinea absolută a actului de credință (*fides qua creditur*), care este credință în acea confirmare a Absolutului reprezentată

de misterul trinitar (*fides quae creditur*). Dacă se afirmă – cum face Hans Küng într-un pasaj citat de Martini – că „religia poate întemeia într-o manieră lipsită de echivoc pentru că morala... trebuie să angajeze necondiționat... și, prin urmare, universal", lipsa de ambiguitate religioasă nu poate fi concepută ca adevăr evident al rațiunii. Religia întemeiază „fără echivoc" angajamentul moral în sensul că în cadrul ei credința acceptă conținuturile supranaturale și considerarea lor ca determinare a moralei. Iar credința este certitudinea absolută asupra unor lucruri non-evidente (*argumentum non apparentium*), care reprezintă o problemă și din punctul de vedere al „rațiunii" așa cum este ea înțeleasă de Biserica catolică (deși aceasta evită s-o recunoască și, la fel ca Toma de Aquino, afirmă „armonia" dintre credință și rațiune). Credința este un fundament problematic al moralei; problematice sînt și caracterul necondiționat și universalitatea moralei, în măsura în care sînt întemeiate de religie.

Și Eco propune însă ca fundament evident al eticii ceva ce nu este astfel. „Convins că există cu siguranță noțiuni comune tuturor culturilor" (cum sînt cele de sus și jos, dreapta și stînga, stat pe loc și mișcare, percepție, amintire, bucurie, suferință etc.) – iar „convins că există cu siguranță" este un mod de a spune că existența lor e incontestabilă și

evidentă –, el susţine că astfel de noţiuni constituie „baza pentru o etică" ce pretinde să fie respectate „drepturile corporalităţii celuilalt". Că aceste noţiuni există şi că existenţa aproapelui este, aşa cum susţine Eco, un ingredient indispensabil al vieţii noastre constituie o afirmaţie de bun-simţ; dar nu este un adevăr evident, ci o conjectură, o interpretare a acelui ansamblu de evenimente numite limbaje şi comportamente umane; şi, prin urmare, este ceva problematic. A fi „sigur" de existenţa conţinutului unei atare interpretări reprezintă deci, dintru început, o credinţă. O credinţă pe care Eco, la fel ca Martini, o consideră evidenţă. Aşa cum pentru tradiţie există o „lege naturală" nemodificabilă, de care comportamentul uman trebuie să ţină cont, şi pentru Eco la baza „eticii laice" stă un „fapt natural" nemodificabil, metafizic şi teologic: *instinctul natural.* În forma sa mai tîrzie, filosofia contemporană neagă însă orice noţiune comună şi universală (deci şi pe aceea prezentă în „ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face", pe care o invocă Eco, deoarece şi universalul este un imuabil ce anticipează şi zădărniceşte înnoirea absolută în care constă devenirea. Buna-credinţă a eticii contemporane poartă spre declin buna-credinţă pe care tradiţia înţelege să o întemeieze pe adevărul gîndirii filosofice sau pe adevărul la care se raportează credinţa.

În fața formelor filosofico-religioase ale bunei-credințe se impune astăzi, legitimată însă de inevitabilitatea acestui declin, etica științei și a tehnicii, adică buna-credință constituită de convingerea că ceea ce trebuie făcut, sarcina supremă ce trebuie îndeplinită este dezvoltarea nelimitată a acelei capacități de a atinge scopuri pe care aparatul științifico-tehnologic planetar este convins că o poate promova mai mult decît orice altă forță și care de acum încolo reprezintă condiția supremă a salvării omului pe pămînt. În epoca morții adevărului, etica tehnicii are capacitatea practică de a-și subordona orice altă formă de credință. Dar care e sensul tehnicii? Și cum poate civilizația Occidentului să îndepărteze violența dacă își ia drept fundament acea credință în devenire care – considerînd lucrurile disponibile pentru a fi produse și distruse – este rădăcina însăși a violenței?

februarie 1996

Binele nu se poate întemeia pe un Dumnezeu criminal

Manlio Sgalambro

Problemele pe care cardinalul Martini le pune în ultima sa intervenţie şi asupra cărora am fost solicitat să mă pronunţ mă determină să pornesc de la o altă întrebare: cum ajunge binele printre oameni? Cum se face că în această bandă de canalii se iveşte uneori, cu iuţeala fulgerului, ceva, o faptă bună, un gest de milă, şi se retrage cu aceeaşi rapiditate? Minunea etică ne iniţiază în morală într-o lume în care e mai uşor să se producă un delict. „E oare nevoie de pretexte pentru a comite un delict?", întreabă prinţesa Borghese în *Juliette*. Începutul eticii este vecin cu stupoarea. Răul social este un fleac în faţa răului metafizic: o faptă bună conţine negarea absolută a lui Dumnezeu.

Ea contestă organizarea lumii, atentează la ordinea care ar trebui să fie divină. Binele este cea mai mare tentativă de anulare a „fiinţei". De aceea, el nu se poate întemeia

pe Dumnezeu, pe ceva care a generat o lume ce se sprijină *ontologic* pe *masacrarea* reciprocă. Prin bine îl negăm, aşadar, pe Dumnezeu. Dar „fiinţa", adică Dumnezeu sau ordinea „metafizică" a lumii, este mereu în avantaj. Cum se poate atunci întemeia binele pe Dumnezeu? Îmi amintesc de raţionamentul complex al lui Spinoza legat de intelect şi voinţă în Dumnezeu, raţionament care ar putea fi exprimat astfel: Dumnezeu nu este inteligent şi nici bun. Ci fiinţă, fiinţă brută, ar adăuga un spinozian coerent. Să-l numim Dumnezeu doar prin putere. Bănuiesc, oricum, multe alte lucruri ascunse în filosofia lui Spinoza. Stimate domn, aş vrea, în orice caz, să vă atrag atenţia asupra greutăţii cu care marea teologie scolastică suportă această existenţă. Luaţi aminte la miile de subterfugii prin care îşi ascunde furia! Legile de excludere a impietăţii sînt legi complexe şi pe care le practicăm în stare de somnambulism, deci fără să ne dăm seama de nimic, cum se întîmplă de fiecare dată cînd comitem o infidelitate. Ideea de Dumnezeu nu trebuie să fie, iată, ideea pe care mi-o fac despre Dumnezeu, ideea pe care şi-o face nelegiuitul despre Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie să existe. Adaug că aceasta se deduce din austeritatea impietăţii. Nu ne putem asocia unei naturi inferioare. Cred că sînt sigur de natura inferioară a lui Dumnezeu. Ideea de

Dumnezeu nu implică o natură divină. Mă îngrijorează mult opinia curentă, devenită o conexiune inseparabilă de idei. Văd cu amărăciune că ideea de Dumnezeu şi ideea de bine sînt prezentate împreună. Cel puţin atunci cînd nu ne supraveghem. Împărtăşim în acel moment cele mai ticăloase vicleşuguri ale unui suflet tulburat. Sigur, dumneavoastră nu ştiţi, dar eu susţin că binele poate fi doar gîndit, nu şi făcut. Ce-aţi spune dacă aş adăuga că, fiind „gînditor", nu pot „exista"? Adaug totuşi că pentru mine impietatea este o nepotolită sete de bine şi mă indignează faptul că acesta este legat de Dumnezeu, a cărui idee, insist, o respinge total.

Alegînd un om spre a fi aproapele, fratele nostru, contestăm Absolutul ce ne prăvăleşte împreună în moarte. Fiindcă pentru noi muritorii, a dori binele cuiva înseamnă a dori ca acel cineva să nu moară.

A alege un om spre a ne fi aproape înseamnă a alege ca el să trăiască. Cum se poate întemeia acest act pe un Dumnezeu „care ne cheamă la El"? *Ille omicida erat ab initio* : moartea noastră este conţinută în principiul ontologic însuşi. Săvîrşim binele cînd alegem un „altul" drept aproape al nostru, spunîndu-i : tu nu trebuie să mori. Restul este o subspecie a utilităţii. În bine există mîhnirea şi durerea pentru faptul că celălalt moare. Binele este o luptă împotriva mortalităţii

celuilalt, împotriva „ființei" care îl absoarbe și îl ucide (sau, în teribilele și amenințătoarele cuvinte ce descriu, într-un tratat al lui Meister Eckhart, actul prin care sîntem „uniți" cu Dumnezeu: „unul cu Unu, unul din Unu, unul în Unu și, în Unu, pentru veșnicie unul"). Înțeles în acest mod, binele este non-practic și e doar „gînd". De altfel, cum s-ar putea susține o viziune care să nu fie imposibilitatea practică a binelui?

A dori binele celuilalt înseamnă a dori ca el să nu moară, asta-i tot. (Cum poate fi asociată, repet, ideea de bine cu Dumnezeu, care e însăși moartea? Cred, dimpotrivă, că ideea de Dumnezeu și ideea de moarte se asociază într-o asemenea măsură, încît putem întrebuința fie un nume, fie pe celălalt.) Restul e *Justiz und Polizei.*

februarie 1996

Pentru a ne comporta moral, să ne încredem în instinct

Eugenio Scalfari

Cardinalul Martini nu este doar un păstor de suflete care-şi desfăşoară activitatea în una dintre cele mai importante dioceze italiene: el este şi un călugăr iezuit cu o impresionantă cultură, un intelectual militant pătruns de acel spirit misionar ce constituie un fel de trăsătură genetică a Companiei căreia îi aparţine.

Călugării iezuiţi se nasc misionari, urmărind nu doar să converteească la credinţă îndepărtate etnii educate în alte civilizaţii şi în alte religii, ci şi să împiedice, în foarte creştina Europă, propagarea luteranismului şi pe aceea, mai distrugătoare încă, a noii ştiinţe şi a noii filosofii.

Vremurile s-au schimbat mult; e suficient să ne gîndim la faptul că, după ce timp de cîteva secole a reprezentat aripa dreaptă – dacă se poate spune aşa – a Bisericii romane,

Compania s-a apropiat deseori în anii din urmă de heterodoxie, împărtăşindu-i, dacă nu tezele teologice, cel puţin comportamentele sociale şi chiar obiectivele politice.

Vreau să spun că iezuiţii vremurilor noastre acordă mai multă importanţă dorinţei lor de a-l cunoaşte pe Celălalt decît misiunii de a-l converti: atitudine de mare interes din partea unui laic capabil să manifeste aceeaşi disponibilitate pentru cunoaştere şi dialog. Dialogul epistolar dintre Martini şi Umberto Eco, pe care l-am citit în precedentele numere ale acestei reviste, oferă un exemplu strălucit al unei astfel de deschideri reciproce, fiind, în acest sens, extrem de preţios. Mă întreb dacă pornind de aici s-ar putea ajunge la o nouă întemeiere de valori. Cardinalul îşi doreşte acest lucru, dar – dacă am înţeles bine afirmaţiile sale – leagă reuşita unui asemenea demers de redescoperirea Absolutului ca unică sursă posibilă a legii morale.

Aşadar, această poziţie este una preliminară. Dacă ea nu va fi lămurită, va fi destul de greu pentru laici şi catolici să contribuie împreună la întemeierea de noi valori capabile să suscite comportamente care să vizeze binele comun, dreptatea şi, în concluzie, o etică în conformitate cu nevoile şi speranţele oamenilor secolului XXI.

Părinţii Bisericii, deşi acordă graţiei o importanţă decisivă în mîntuirea sufletelor,

nu vor renunţa niciodată să urmeze, chiar dacă în subsidiar, calea care, doar cu ajutorul raţiunii, ar trebui să-l conducă pe om la cunoaşterea şi recunoaşterea Dumnezeului transcendent.

Timp de un mileniu, această tentativă a fost ancorată în teza Cauzei Prime, a Primului Motor. Apoi însă, intelectele mai fine au înţeles că acea teză şi-a pierdut orice putere de convingere, pe măsură ce ştiinţa detrona omul şi, o dată cu el, pe creatorul său.

Chiar în momentul în care necesitatea şi întîmplarea luau locul cauzalităţii şi al destinului, pretenţia de a ajunge prin raţiune de la efectul final la Cauza Primă se dovedea de nesusţinut şi, de fapt, nici o minte matură nu mai recurge la acele argumente.

Nu din această cauză s-a atenuat vocaţia misionară; s-a produs astfel doar o schimbare de teren. Dacă Părinţii Bisericii au legat căutarea Absolutului de raportul dintre creat şi creator, epigonii lor moderni au considerat Absolutul singurul fundament posibil al sentimentului moral. Pentru că omul nu este dominat numai de propriul egoism, ci şi de o năzuinţă spre virtute, cunoaştere, bine şi dreptate, şi pentru că aceste sentimente sînt în mare măsură în contradicţie cu iubirea de sine: iată preţioasa inducţie prin intermediul căreia cunoaşterea şi dragostea pentru Celălalt sînt derivate din acel Dumnezeu

transcendent a cărui reprezentare ca mare făurar al universului nu se mai susţine. El nu mai este văzut ca Prim Motor, ci ca sursă de comandamente şi valori morale: aceasta este reprezentarea modernă a Dumnezeului transcendent pe care o propun catolicii în zorii celui de-al treilea mileniu.

În imaginarul catolic, Dumnezeul transcendent a încetat să fie puterea ordonatoare a haosului universal de care vorbesc primele capitole ale *Genezei*, pentru a se conforma dimensiunii umane, sursă de adevăr, bunătate şi dreptate. Animalele, plantele, pietrele, galaxiile, într-un cuvînt natura, ies de sub imperiul divinului, la fel ca imaginea apocaliptică a unui Dumnezeu al luptelor, al tentaţiilor şi al pedepselor teribile şi cosmice. Adevăr, bunătate, dreptate, dar în primul rînd iubire: aceasta este imaginea creştină oferită de cultura catolică mai informată şi mai evoluată la începutul secolului XXI.

Aşadar, un fel de umanism catolic ce acceptă confruntarea cu alte culturi, religioase sau nu, care păstrează vie flacăra moralităţii.

Această evoluţie a culturii catolice de la metafizică la etică nu poate fi receptată de laici decît ca un eveniment extrem de pozitiv. În plus, după o lungă perioadă de declin, în filosofie se înregistrează de o vreme o fervoare a studiilor vizînd tocmai domeniul

moralei, iar ştiinţa îşi pune astăzi probleme care erau odată apanajul exclusiv al speculaţiilor filosofice. Reflecţia îşi modifică optica şi obiectivele sub impulsul nevoilor omului, preocupat astăzi, în mod evident, mult mai mult de problemele convieţuirii decît de cele ale transcendenţei.

Aş putea fi întrebat acum – dacă opiniile mele ar fi împărtăşite – de ce aduc în discuţie tema Absolutului ca să neg faptul că acest concept este utilizabil ca fundament al moralei. De ce să nu-l lăsăm pe fiecare să rezolve cum vrea probleme de natură metafizică ce nu au nici o influenţă asupra comportamentelor şi a motivaţiilor care le determină?

Voi răspunde că, pe de o parte, tema Absolutului a fost propusă de Martini şi sînt deci dator să-i răspund, iar pe de altă parte, ea nu este deloc lipsită de relevanţă pentru discursul pe care îl dezvoltăm aici. Cardinalul pune de fapt o problemă pe care nu mi se pare că Eco a lămurit-o în întregime: dacă morala nu este legată de comandamente provenite de la un Absolut, ea va fi friabilă, relativă, schimbătoare, va fi – sau va putea fi – o non-morală sau chiar o antimorală.

Nu este tocmai gîndirea ateistă responsabilă de a fi relativizat morala şi de a fi deschis, aşadar, calea spre distrugerea ei, spre dizolvarea tuturor valorilor şi, în fine,

spre rătăcirea în care ne afundăm acum? Nu trebuie oare să plecăm din nou de la Absolut dacă vrem să reîntemeiem acele valori şi să ne eliberăm de egoismul în care sîntem ancoraţi?

Astfel pare să raţioneze cardinalul. Şi îi voi da un răspuns la această întrebare. Îl cere şi are dreptul să-l primească.

Cardinalul consideră – nici n-ar putea fi altfel, cel puţin avînd în vedere haina pe care o poartă – că sediul moralei este în suflet, iar permanenta sa tentaţie – în dulcea slăbiciune a trupului. El îşi sprijină întregul discurs pe separarea dintre trup şi suflet, acesta din urmă făcut după *chipul şi asemănarea* creatorului, legat de el printr-o densă reţea de corespondenţe, prima dintre toate fiind posibilitatea acordării graţiei şi, alături de ea sau poate chiar independent de ea, năzuinţa spre bine, mereu subminată dar mereu revigorată.

Această credinţă în suflet nu poate fi discutată, întrucît este axiomatică pentru cei care o posedă. De altfel, cum bine se ştie, proba contrarie este imposibilă. În sfîrşit: de ce s-ar înverşuna zadarnic un ateu să pună în discuţie bastioanele pe care credinciosul le-a ridicat în apărarea certitudinilor sale ultramundane?

Prin comunicarea dintre suflet şi Dumnezeu, care l-a creat, omului i s-a insuflat, aşadar, sentimentul moral, dar nu numai atît: o dată

cu el a primit normele, preceptele, legea, pe care le traduce în comportamente, cu recompense corespunzătoare pentru cei care o respectă şi cu pedepse, uneori uşoare, alteori teribile şi eterne, pentru cei care nu i se supun.

Fireşte, normele şi preceptele pot fi interpretate şi deci relativizate în funcţie de loc şi timp ; adeseori pedepsele divine au fost anulate de clemenţa, de indulgenţa preoţilor ; alteori, ele au fost anticipate de braţul secular prin procese, temniţe, ruguri.

În Istoria Bisericii, nenumăratele dovezi de credinţă şi bunătate sînt împletite strîns cu violenţa clericilor şi a instituţiilor conduse de ei. Îmi veţi spune că toate instituţiile umane, împreună cu oamenii care le administrează – fie ei şi sacerdoţi, reprezentanţii lui Dumnezeu –, sînt falacioase, şi e adevărat. Dar aici trebuie discutată o altă problemă, mai importantă : nu există legătură cu Absolutul care să fi putut împiedica relativizarea moralei ; în aproape jumătate din istoria milenară a catolicismului, arderea unei vrăjitoare sau a unui eretic n-au fost considerate un păcat şi cu atît mai puţin o crimă ; dimpotrivă, aceste acte de cruzime ce violau esenţa unei religii întemeiate pe iubire erau săvîrşite în numele şi sub protecţia aceleiaşi religii şi a moralei care ar fi trebuit să-i fie intrinsecă.

Repet: nu vreau să dezgrop greşeli şi chiar crime pe care azi – dar numai azi – Biserica le-a recunoscut şi le-a repudiat; afirm doar că morala creştină, legată, eminenţa voastră cardinal Martini, de Absolutul emanînd de la Dumnezeul transcendent, nu a împiedicat deloc o interpretare relativizată a moralei înseşi. Isus a împiedicat lapidarea femeii adultere şi a edificat astfel o morală bazată pe iubire, dar Biserica întemeiată de el, fără să renege acea morală, a interpretat-o în moduri ce au condus la adevărate masacre şi la un întreg şir de delicte împotriva iubirii. Şi nu doar în cazuri sporadice sau din tragice erori individuale, ci pe baza unei concepţii care a ghidat comportamentele Bisericii vreme de aproape un mileniu. Susţin, aşadar, că nu există legătură cu Absolutul – orice s-ar înţelege prin acest cuvînt – care să evite transformarea moralei în funcţie de diferitele epoci, locuri şi contexte istorice în care se desfăşoară viaţa umană.

Care este deci acel fundament al moralei în care cu toţii, credincioşi şi necredincioşi, să ne putem recunoaşte?

În ce mă priveşte, consider că el rezidă în apartenenţa biologică a oamenilor la o specie. Susţin că în om se confruntă şi convieţuiesc două instincte esenţiale: cel al supravieţuirii individului şi cel al supravieţuirii speciei. Primul dă naştere egoismului, necesar şi

pozitiv cîtă vreme nu depăşeşte un prag dincolo de care devine distrugător pentru comunitate; al doilea produce sentimentul moral, în virtutea căruia ne simţim răspunzători pentru suferinţa altuia şi pentru binele comun.

Fiecare individ elaborează cu propria inteligenţă, cu propria minte aceste două instincte profunde şi biologice. Normele moralei se schimbă şi trebuie să se schimbe, pentru că se schimbă realitatea la care ele se aplică. Într-o anumită privinţă, ele sînt însă imuabile prin definiţie: acele norme, acele comportamente pot fi definite ca morale în măsura în care depăşesc într-un fel sau altul orizontul individual şi acţionează spre binele aproapelui.

Acest bine va fi întotdeauna rezultatul unei elaborări autonome şi deci relative, care însă nu va putea face niciodată abstracţie de înţelegerea şi dragostea faţă de ceilalţi, pentru că acesta este instinctul biologic ce stă la baza comportamentului moral.

Eu nu cred în acel Absolut care dictează comandamante heteronome şi produce instituţii menite să le aplice, să le sfinţească şi să le interpreteze. Istoria, cardinal Martini, inclusiv aceea a Companiei religioase căreia îi aparţineţi, mă îndreptăţeşte şi chiar mă provoacă să nu cred.

Aşa că să lăsăm deoparte metafizicile şi transcendenţele dacă vrem să reconstruim împreună o morală pierdută; să recunoaştem împreună valoarea morală a binelui comun şi a carităţii în adevăratul sens al cuvîntului; să facem acest bine pînă la capăt, nu pentru a merita recompense sau pentru a evita pedepse, ci pentru a urma instinctul care provine din rădăcina noastră umană comună şi din codul genetic comun înscris în corpul fiecăruia dintre noi.

februarie 1996

Despre lipsa credinței ca nedreptate

Indro Montanelli

Le mulțumesc prietenilor de la *liberal* pentru invitația de a participa la această dezbatere dintre cardinalul Martini și Umberto Eco, chiar dacă o fac șovăind un pic. Nu din cauza confruntărilor cu Eco, cu care am în comun cel puțin limbajul. Dar ideea de a aborda aceste teme împreună cu un om al Bisericii de talia lui Martini mă cam sperie. Oricum, iată, cu toată umilința, ce gîndesc eu.

N-am nimic de obiectat împotriva argumentației lui Martini, care îmi pare a fi următoarea : cei care consideră că pot reduce religia la un crez moral fără fundament într-o valoare transcendentă nu-și pot rezolva problema existențială, pentru că Morala nu conține nimic absolut, regulile pe care ea le dictează fiind întotdeauna relative, în măsura în care se adaptează la schimbările

ce survin, în timp şi spaţiu, în obiceiurile oamenilor.

Cum s-ar putea nega acest lucru? Eu însumi, care în nimicnicia mea şi fără nici o pretenţie de a reuşi caut în stoicism un model de comportament, trebuie să-i recunosc relativitatea şi deci insuficienţa: ele au constituit şi apanajul magistrului stoicismului, Seneca, şi i-au determinat un mod de viaţă oarecum diferit de doctrina pe care o propovăduia şi căreia doar prin moarte i s-a conformat. Desigur, abaterile sale de la propriul crez moral s-au datorat faptului că acest crez nu avea susţinerea unei valori transcendente care să le confere un caracter absolut, imprescriptibil şi inevitabil.

Cine poate nega faptul că, urmînd doar un cod comportamental, fie şi pe cel mai înalt, nimeni n-ar fi avut puterea şi curajul de a urca pe cruce, şi că fără acest lucru creştinismul ar fi rămas o simplă „academie" printre multele care apăreau în Palestina, menite doar să facă praf prin pivniţele vreunei sinagogi din Ierusalim? Ştiu şi eu, eminenţă, că faţă de dumneavoastră, credincioşii, înarmaţi cu credinţa în ceva care vă transcende, adică în Dumnezeu, noi, cei care căutăm această credinţă şi nu reuşim să o găsim, sîntem handicapaţi. Nişte handicapaţi ce nu vor avea niciodată puterea de a se confunda cu *celălalt* pînă la a-şi da viaţa

pentru el, poate nici măcar de a rezista ispitelor unui Nero. Este însă de ajuns (iată obiecţia pe care îmi permit s-o aduc – repet, cu toată umilinţa – argumentelor cardinalului) să conştientizăm acest handicap pentru a dobîndi credinţa? Sau e nevoie de altceva?

Ştiu foarte bine că aici se tratează o problemă, aceea a Graţiei, în privinţa căreia nu mă pot măsura, fireşte, cu cardinalul Martini. El va admite însă că această problemă nu tulbură doar nişte bieţi necunoscători ca mine; ea este şi acum cauza scindării nu numai a lumii creştine, dar şi a celei catolice. Pentru că primii care au spus că credinţa este o iluminare oferită de Dumnezeu celor pe care i-a ales, din raţiuni numai de El ştiute, să fie mîntuiţi n-au fost Luther şi Calvin, ci marii Părinţi fondatori ai Bisericii, Pavel şi Augustin, dacă am interpretat corect unele dintre textele lor, pe care din păcate le-am citit doar într-o *vulgata* şi fără sprijin teologic.

Recunosc: nu am trăit şi nu trăiesc lipsa credinţei cu disperarea lui Guerriero, a lui Prezzolini, a lui Giorgio Levi della Vida (ca să mă limitez la contemporanii mei, pentru care pot depune mărturie). Am simţit-o şi o simt însă ca pe o profundă nedreptate care acum, la ora bilanţului final, lipseşte viaţa mea de orice sens. De voi închide ochii fără să ştiu de unde vin, încotro mă îndrept şi

pentru ce sînt aici, totuna era dacă nu i-aş fi deschis.

Sper că această confesiune a mea nu va fi considerată de cardinalul Martini o impertinenţă. Cel puţin în intenţii, ea este doar o declaraţie de faliment.

februarie 1996

Cum trăiesc în lume, iată fundamentul meu

Vittorio Foa

Nu sînt convins că o confruntare între credincioşi şi necredincioşi este un mijloc potrivit pentru căutarea fundamentului ultim al eticii. În definitiv, cel care crede este aşa sigur că crede? Iar necredinciosul (vorbesc din proprie experienţă) este aşa sigur că nu crede? Am considerat întotdeauna că un credincios, chiar dacă ştie, nu încetează să caute. Delimitări precise nu există.

Dacă un credincios îi cere unui necredincios să-şi justifice certitudinile etice fără ca el însuşi să încerce să justifice raportul dintre credinţa sa şi propriile certitudini, există riscul de a trata cu superficialitate istoria şi de a impune, în mod preconceput, o ierarhie ce poate zădărnici confruntarea însăşi. I se cere necredinciosului: spune-mi ce crede cineva care nu crede! Cu un mic joc de cuvinte, se dă drept sigur faptul că singurul mod de

a crede este al celui care pune întrebarea, iar problema e rezolvată din start și nu este nevoie de justificări.

Pe lîngă riscul inutilității există și un altul, opus celui dintîi. Dacă în virtutea credinței într-un Dumnezeu personal se poate „stabili cu certitudine ce anume este altruism și ce nu este" sau, chiar, „să spun despre anumite acțiuni că nu le pot îndeplini sub nici o formă, cu nici un preț, iar despre altele că trebuie îndeplinite orice-ar fi" (Martini), credinciosul care știe ce e adevărat și ce e drept are nu numai dreptul, dar și datoria să-i facă și pe ceilalți să împlinească ceea ce e adevărat și drept. Apare astfel confuzia între literă și Spirit, între Carte și etică. În fundamentalism, experiența religioasă se dizolvă. Fundamentalismul există și în necredincioși. Confruntarea nu are loc între credincioși și necredincioși, ci între felul în care credem și felul în care nu credem.

Mai trebuie și altceva pe lîngă credința religioasă ori un umanism sau raționalism elaborat. Nu pot vorbi despre etică dacă nu văd răul și dacă nu mă aflu într-o atare situație. Mă gîndesc la ura etnică. Am văzut-o de aproape, în forme diverse, de-a lungul acestui secol care a început cu naționalismul statelor și cu suferința și moartea a nouă milioane de tineri. Acel naționalism nu căzuse din cer, nu era o fatalitate. El se născuse

din transformările – aş spune din răsturnarea – unor experienţe civile, a sentimentului naţional ca simţire comună a unei colectivităţi, dorinţă de a fi ca şi ceilalţi, împreună cu ceilalţi. Toate legile istoriei inventate pentru justificarea acelui masacru erau false. În orice moment al acelui proces ar fi fost posibilă încercarea de a-l opri. Identitatea unei comunităţi, la fel ca aceea a unui individ, se naşte *prin diferenţă*. Problema eticii stă în această diferenţă : este ea negare a celuilalt sau, dimpotrivă, convieţuire şi căutare comună ? Ura aceea nu era o fatalitate, era o construcţie umană ; prin urmare, s-ar fi putut proceda altfel.

Şi iată, din nou, la sfîrşitul secolului, la mică distanţă de noi, războiul etnic, cu oroarea purificărilor sale. Şi din nou, este o construcţie umană, nu o catastrofă naturală. Ce probleme ne-a pus ? E bine să deplîngem nenorocirile umane, dar nu-i de ajuns. E bine să ne rugăm, dar nu-i de ajuns. E bine să ajutăm, să alinăm suferinţele, aşa cum a procedat în mod admirabil voluntariatul catolic, dar nu-i de ajuns. Problema este să înţelegem că există agresori şi agresaţi, călăi şi victime, că trebuie să recunoaştem victimele şi să luăm, dacă se poate, arma din mîinile călăilor.

Predicarea altruismului ca primat al celorlalţi sfîrşeşte prin a fi anostă şi inutilă.

Sursa răului se află în modul în care se comportă Sinele, în modul în care ne organizăm propria persoană şi raportul nostru cu lumea. Există o tentaţie răspîndită – adevărată fugă de realitate – de a nega comunitatea (sau individul) cu egoismul său, de a refuza identitatea *prin diferenţă*. Tocmai de aici însă trebuie să plecăm. Nu pot ajunge să-i iubesc pe ceilalţi dacă nu încep prin a mă analiza pe mine însumi. Ne aflăm probabil la începutul unor mari migraţii în lume, iar aici, în Italia, nu sîntem pregătiţi din punct de vedere cultural pentru acest eveniment. Rădăcinile urii (şi ale rasismului care i se propune drept model) sînt adînci; ceea ce la un moment dat ni se prezintă ca inevitabil nu este decît produsul tuturor iresponsabilităţilor precedente, al modului în care am înfruntat intoleranţa, nesiguranţa tot mai mare. Continuăm să promitem siguranţa în loc să căutăm un mod de a trăi nesiguranţa respectîndu-ne reciproc, fără chinul autoapărării.

În mod analog, problema etică se pune pentru toate aspectele dezechilibrului care s-a produs între progresul tehnic, cu capacitatea sa distructivă și autodistructivă, și nivelul responsabilităţii personale. Îi respect profund pe cei care își extrag certitudinile etice din credinţa într-un Dumnezeu personal sau dintr-un imperativ transcendent. Aş

vrea să cer un pic de respect, ceva mai puţină aroganţă faţă de cei care îşi extrag certitudinile nu din fragila convingere că au acţionat bine, ci din modul în care înfruntă raportul dintre viaţa lor şi viaţa lumii.

februarie 1996

Crezul laic al umanismului creştin

Claudio Martelli

Se vorbeşte în mod obişnuit despre laici şi catolici, despre credincioşi şi necredincioşi, ca şi cum ar fi vorba de entităţi separate şi opuse, ca despre nişte naţiuni sau etnii diferite din punct de vedere cultural şi potrivnice, străine şi intolerante una faţă de cealaltă. După care, cîteodată şi cu oarecare greutate, se încearcă stabilirea unui dialog. Îmi permit să atrag atenţia că lucrurile nu ar trebui să stea aşa şi, din fericire, uneori nu au stat şi nu stau aşa, cel puţin pentru majoritatea bărbaţilor şi femeilor din Occident.

Pentru a dobîndi un punct de vedere diferit trebuie măcar să presupunem că între laici şi catolici, între credincioşi şi necredincioşi – pentru majoritatea occidentalilor cel puţin – nu există o distincţie uriaşă, ci o graniţă mobilă, nu numai între noi şi ceilalţi,

dar, ceea ce contează cel mai mult, şi înăuntrul nostru.

Punctul de vedere la care mă refer este acela că modelarea conştiinţei moderne ca unitate personală pentru milioane de fiinţe umane a fost înfăptuită de creştinism şi iluminism deopotrivă. Nu ştiu dacă a acţionat aici subtilitatea gîndirii sau forţa împrejurărilor, dar ceea ce văd sînt indivizi în care, mai mult sau mai puţin conştient, educaţia creştină şi educaţia iluministă se amestecă, dînd viaţă acelui *synolon* pe care îl numim laicism, acelei identităţi pe care o numim laică.

Termeni cărora li se restituie semnificaţia originară a unei credinţe în limitele raţiunii, ale raţiunii răspîndite în popor, ale bunului--simţ care, aşa cum spunea Cartesius, este atît de răspîndit, încît fiecare crede că l-a primit ca zestre.

Atunci cînd partea laică îşi prezintă „scrisorile de acreditare" şi îşi indică originea, de cele mai multe ori face referire la iluminism.

Dar iluminismul nu e „altceva" faţă de creştinism. Cu excepţiile cuvenite – scepticismul lui David Hume şi materialismul mecanicist al lui d'Holbach şi Helvetius –, iluminismul este interior, nu străin evoluţiei milenare a creştinismului, raporturilor sale schimbătoare cu puterea, cu sine, cu societatea, cu obiceiurile, cu ştiinţele.

La fel ca Reforma protestantă, iluminismul face apel la creştin împotriva Bisericii catolice şi a sectelor reformate. Spre deosebire de Reformă, el nu predică un creştinism pur opus altuia impur, ci un creştinism universal, bazat pe bunul-simţ.

Iluminismul – Reformă amînată – accelerează şi dislocă raţionalizarea creştinismului, laicizează şi secularizează mesajul creştin, dar pînă la limita teismului. Ţinta iluminiştilor este ignoranţa, pentru că ignoranţa, mai ales a puterii, provoacă nenorociri, este o ameninţare permanentă pentru omenire. Iluminiştii urmăresc un obiectiv politic folosind armele criticii intelectuale: un pic mai multă libertate, mai multă toleranţă faţă de opiniile şi drepturile tuturor, reforme economice şi juridice, scrupule, eficienţă, dreptate. „Lăsaţi-vă conduşi de *philosophes*!"

Nu se mai întîmplase niciodată ca scriitori, oameni de ştiinţă, poeţi, istorici, politicieni, matematicieni să ia timpul de mînă şi, cu blînda violenţă a raţiunii, să-l facă să înainteze doar aruncînd balast.

Iluminismul nu înseamnă ruptură de *ethos*-ul creştin, ci o încercare de a-l purifica de absurdităţi şi de fanatism. Nici măcar revoluţia, cel puţin la început şi pînă la samavolniciile şi intrigile iacobinilor, pînă la teroare şi la decapitarea regelui şi a reginei, nu este ostilă creştinismului.

Iluminismul lui Bayle şi al lui Voltaire, al lui Rousseau şi al lui Kant, al lui Newton şi al lui Laplace este, chiar dacă în mod critic şi sceptic, creştin; heterodox, ecumenic, tolerant, dar creştin, şi chiar dacă nu crede pe deplin într-un Dumnezeu personal, o face într-o măsură preponderent şi în mod convins şi declarat teistă.

Conştiinţa laică şi declinările sale – respectul faţă de ceilalţi, inviolabilitatea drepturilor persoanei, libertatea ştiinţei, acceptarea pluralismului religios și politic, a democraţiei politice şi a pieţei economice –, toate acestea se nasc înăuntrul, nu în afara creștinismului, înăuntrul, nu în afara istoriei occidentale a lui Dumnezeu.

Angoasele lui Galileo nu erau false: acest lucru ne face să presupunem că Galileo nu numai că gîndea serios, dar şi credea serios. Şi cîţi nu sînt ca Galileo? Iar noi, care spunem că nu credem, oare nu credem şi noi în ceva?

Este posibil ca aceste valori să fie pur raționale; pretindem totuşi ca ele să fie profesate şi practicate: de la obligativitatea învăţămîntului la cea sanitară, la cea a respectării legilor, valorilor şi nenumăratelor regulamente, contracte, termene şi scadenţe ale vieţii noastre de zi cu zi și – există unii care cred încă în aceasta – pînă la obligativitatea morală, dacă nu penală, de a vota.

Şi acest lucru înseamnă să crezi : să crezi în ştiinţe, în medicină, în carieră, în categorii profesionale, în judecători, în poliţie, în asigurări : viaţa omului contemporan este un perpetuu act laic de credinţă în lucruri uneori mult mai obscure, mai absurde şi mai derizorii decît cele postulate ca bazîndu-se pe mister.

Totuşi, în principiu, mi-e greu să accept ideea că un învăţămînt şi o conducere bazate pe un mister transcendent constituie o călăuză mai bună spre acţiunea morală.

Ca bun iluminist creştin, dincolo de valori disting puterile. Nu am nimic împotriva misterelor. De revelaţii mă tem : apariţia neaşteptată a unei nevoi, a unei descoperiri, a unui nou aspect al societăţii, a unei noi ramuri a ştiinţei, a artei, a culturii şi în egală măsură manifestarea bruscă a represiunii, a cenzurii agresive a comportamentelor diforme sau conforme unei norme ce se susţine prin sine, prin propria forţă, care este adevărată şi clară în evidenţa şi autonomia sa.

Creştinismul este poate cel mai mare umanism, singurul care dincolo de eroi şi semizei, de nemurire, de reincarnări şi teocraţii imobile, l-a conceput pe Dumnezeu care se face om şi pe omul care se face Dumnezeu şi a evanghelizat în numele lui Occidentul, iar Occidentul creştin a eliberat omul.

În epoci şi în momente diferite, creştinii au fost persecutaţi şi persecutori, iar creştinismul a inspirat voinţa de putere a unui popor, a unui cler, a unui om, precum şi drepturile persoanei, ale oamenilor şi eliberarea lor de stăpîniri nedrepte.

A aborda creştinismul ca pe o ideologie compactă şi coerentă, mai mult, a pleda împotriva lui ca şi cum ar fi vorba de confruntarea cu un oarecare birou de avocatură este stupid.

A reduce la o fabulă, la o prejudecată, la o superstiţie, la simplă putere cel mai mare, cel mai stabil, cel mai fascinant umanism făurit de om este înverşunare grotescă.

Mitul creştin se propune de la limita unui teism personalist şi a unei credinţe atît de laicizate, încît pretinde să fie măsurată doar după propriile sale fapte, pînă la antipodul sfinţeniei radicale şi al temporalismului de rău augur. *Ethos*-ul său profund, incoercibil a fost interpretat ca *ratio* şi ca *absurdum*, ca mistică şi ca logică, ca libertate şi ca recluziune, ca sens al vieţii şi ca sens al morţii, dar, în definitiv, *ethos*-ul creştin este iubire.

Doar iezuiţii şi psihanaliza lor a puterii uită şi încearcă să estompeze acest aspect; toţi ceilalţi ştiu: etica creştină este *iubire*. Iar iubirea despre care vorbeşte creştinismul nu e o deducţie logică, ci o intuiţie a inimii: la urma urmei, ea nu trebuie să fie demonstrată

dar nerespectată, ci mai degrabă neînţeleasă în doctrină dar dovedită în fapte.

Acest creştinism esenţial, acest creştinism înţeles ca iubire, acest creştinism al bunului-simţ este noul mit raţional elaborat de *philosophes*, folosit de iluminişti ca armă împotriva creştinismului ca putere, ca superstiţie, ca alchimie sofistă, idolatră şi violentă utilizată în mod oribil împotriva altor creştini învinuiţi de a nu avea aceeaşi viziune despre Papă şi despre Sfînta Fecioară, despre sfinţi şi despre confesiune. Acel creştinism degenerat – nu numai al Romei sau al Parisului papist, ci şi al Genevei intolerante a lui Calvin – este şi cauza ateismului. Pentru Voltaire, „inepţiile de neconceput" ale creştinismului scolastic pseudoştiinţific, clerical şi temporal sînt privilegiile sale, abuzurile şi fraudele sale menite să ne zdruncine nu numai onestitatea intelectuală, ci şi credinţa creştină.

„Minţile slabe şi semeţe" vor ajunge atunci „să nege Dumnezeul pe care acei învăţaţi îl necinstesc". Altfel se comportă spiritele ferme şi înţelepte care înţeleg că Dumnezeu n-are nici un amestec şi că vinovaţi sînt „aceşti învăţaţi ai noştri care îi atribuie lui Dumnezeu absurdităţile şi vehemenţa lor".

Pentru a încheia în mod memorabil, se autocitează: „un catehist îl anunţă pe Dumnezeu copiilor, Newton îl demonstrează

înțelepților" (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, *s.v.* Ateu, Ateism).

Și ce să spunem despre celălalt părinte fondator și apărător neobosit al laicismului, ce să spunem despre Kant, care predica și prezicea pacea eternă și guvernul universal și care îi atribuia omului trei rațiuni: una speculativă, una practică și una estetică? Istovit de efortul uriaș și minuțios de a emancipa în principiu, în stil german, cercetarea științifică de viziunile metafizice, el se grăbește să supună abia eliberata știință pură (atenție, teoretică, nu tehnologică) unui nou stăpîn: rațiunea morală. Aceasta, origine a posibilităților noastre, ne informează la un anumit moment că, dacă vrem, așa cum putem și cum trebuie, să urmăm *o* conduită morală, să ne conformăm unui criteriu moral stabil și necondiționat, trebuie să acceptăm ca postulate („propoziție teoretică, nedemonstrabilă, legată inseparabil de o lege practică ce are o valoare necondiționată *a priori*") nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu (Kant, *Critica rațiunii pure*).

Măreția lui Kant, în plan etic, stă tocmai în această laicizare hibridă, în acest eroism al concilierii raționale cu esența creștinismului. Un creștinism redefinit ca speranță în viitor și beatitudine care se dezvoltă prin perfecționarea neîncetată a spiritului uman

al cărui garant este existenţa lui Dumnezeu ca bine suprem.

La Voltaire mai puţin, la Kant mai mult, laicismul vădeşte amprenta iluminismului creştin ce resoarbe cu greu scindarea latentă din omul occidental.

Nu este şi cazul laicismului lui Marx, Nietzsche sau Freud înainte şi după marile revoluţii ale ştiinţei, ale economiei, ale popoarelor.

Cu ei şi nu numai cu ei laicismul iese din dimensiunea iluminismului creştin, a crezului care se dizolvă în cultură şi a bunului-simţ care se înalţă la crez şi care-i recunoştea lui Goethe, păgîn şi iluminist, meritul fundamental al creştinismului în capacitatea sa de a ne concilia cu durerea, de a justifica şi a absolvi durerea, durerile vieţii şi aceea a morţii.

„De atunci – spuneau cei mai mari cînd noi eram mici – lumea nu a mai fost la fel.” De cînd? De la Revoluţia franceză? De la telegraf? De la Marx? De la Darwin? De la Nietzsche? De la Freud şi Einstein, de la comunism şi nazism? De la armele nucleare şi lumea împărţită în două? În fine, de la modernitate aşa cum am cunoscut-o în aceste două secole de sfîrşit de mileniu? Sau în interiorul acestei noi modernităţi care survine ultima, care ne atrage şi ne întrece, căutînd, dimpotrivă, o unitate mai profundă,

pe măsura nevoii de unitate a lumii, multiplicînd analize şi precepte etice, pe care le catalogheazăşi le expune într-un virtual supermagazin moral de religii, ezoterisme, juridicisme, psihoterapii, psihomedicamente.

În textele lui Martini se intersectează două planuri: unul este cel al teoriei etice care furnizează justificări acţiunii, iar celălalt, al comportamentelor practice care derivă din aplicarea teoriei. În ce priveşte primul nivel, este adevărat că multe etici religioase au în comun apelul la „Misterul transcendent ca fundament al unei acţiuni morale" şi că ele derivă de aici ideea că norma morală are o valoare absolută. Pe de altă parte, nu este adevărat că ideea angajamentului necondiţionat pe care norma morală ni-l impune este caracteristică eticii religioase, pentru că etica kantiană (imperativele) şi, mai general, eticile naturaliste (de pidă cele care susţin drepturile naturale ale persoanei) afirmă deopotrivă caracterul non-negociabil al preceptelor morale. Din punctul de vedere al derivării din principii absolute, distincţia nu se face atît între prezenţa sau nu a unui element transcendent în propunerea etică, cît între *o etică produsă şi proiectată de om şi o etică derivată, independentă de om şi înscrisă în istoria naturii lucrurilor sau în planul divin*.

Că aceasta este distincţia esenţială rezultă din observarea celui de-al doilea nivel, cel al comportamentelor practice care descind din

normele morale. Eticile care derivă preceptele din misterul transcendenţei sînt extrem de diferite. Cu siguranţă, acestor etici nu le sînt tipice „altruismul, sinceritatea, dreptatea, respectul faţă de ceilalţi, iertarea duşmanului". Epoca noastră cunoaşte din experienţa directă lipsa de respect faţă de ceilalţi proprie atitudinilor aşa-zise fundamentaliste, care adeseori se revendică de la religii transcendente ; nici „iertarea duşmanilor" nu este predicată şi practicată de toate religiile. Este adevărat că în epoca contemporană creştinismul a ajuns să susţină şi să practice aceste învăţături evanghelice, dar este la fel de adevărat că ele nu sînt înscrise în codul său genetic, aşa cum aminteşte, sumbru, istoria sa. Pe de altă parte, etici care nu se raportează la transcendenţă, aderînd la nişte valori mundane afirmate în mod absolut, au arătat şi mai puţin respect faţă de umanitate: este de ajuns să ne gîndim la eticile totalitare ale rasismului sau ale luptei de clasă care au îndoliat secolul nostru.

Argumentul lui Martini este, aşadar, infirmat. Nu trebuie să ne uimească faptul că „există mulţi oameni care acţionează corect din punct de vedere etic, împlinind uneori chiar acte de mare altruism, fără să aibă sau fără să-şi dea seama că au un fundament transcendent pentru faptele lor". Dimpotrivă, poate că tocmai lipsa valorilor morale

absolute, non-negociabile şi care trebuie deci respectate necondiţionat, explică toleranţa şi renunţarea la constrîngerea celorlalţi. O concepţie morală „cu vederi mai largi", dispoziţia de a îngădui şi de a aduce în propria lume de valori o parte din valorile celorlalţi – sau, oricum, de a nu li se opune „cu orice preţ" – poate ajuta la înlăturarea exceselor din comportamente şi la uşurarea convieţuirii unor comunităţi ce se reclamă de la sisteme diferite de valori. (Nici măcar reciprocitatea nu poate fi o valoare absolută. Cine nu-şi aminteşte aforismul lui George B. Shaw: „Ce ţie îţi place altuia nu-i face. S-ar putea să nu aveţi aceleaşi gusturi".) Lăsînd la o parte ironiile, mi s-a întîmplat, în experienţa politică concretă, să resping principiul reciprocităţii în numele unui principiu de mai mare deschidere, respingînd astfel teza celor care, discutînd legile imigraţiei, erau dispuşi să recunoască anumite drepturi străinilor (de pildă acela de a constitui cooperative muncitoreşti sau de a se înscrie în registrele profesionale) doar dacă aceştia proveneau din ţări care să recunoască drepturi analoage rezidenţilor italieni.

Prin urmare, predicarea invariabilă a unor valori absolute, chiar şi a celei reprezentate de reciprocitate, nu constituie un fundament mai bun pentru acţiunea morală. Iar o valoare morală nu este cu atît mai înaltă şi mai

demnă de veneraţie cu cît reuşeşte mai bine să rămînă integră şi imuabilă. Este invers: întîi ivirea din creştinism a umanismului liberal şi apoi expunerea la această etică a toleranţei şi a compromisului, a parţialei şi istovitoarei negociabilităţi a valorilor, în definitiv, a eticii liberale (sau mai degrabă a unei caracteristici pe care o are în comun cu unele etici religioase, de pildă cu budismul) au determinat progresiv creştinismul să renunţe la proiectul evanghelizării forţate a întregii omeniri, urmărită de atîtea secole. Putem spera că aceeaşi expunere va avea acelaşi efect asupra altor etici religioase care nu au renunţat încă la a viza, în diferite moduri, superioritatea conştiinţelor. Observ că termenul „toleranţă" (familiar totuşi în alte viziuni etice provenind din Biserica catolică) lipseşte din textele lui Martini, ceea ce poate explica uimirea sa în faţa faptelor bune ale unei părţi a laicilor, precum şi faptul că uită de faptele rele ale unei părţi a credincioşilor.

Ideea liberală a toleranţei afirmă principiul unei posibile convieţuiri cu ceea ce nu împărtăşim. Este un concept moral flexibil, dar nu slab: el exprimă ideea recunoaşterii existenţei şi a legitimităţii diversităţii, dar şi pe aceea a suferinţei datorate prezenţei acestei *limite*. Datorită capacităţii sale intrinsece de a modula comportamentele oamenilor,

ea este străină unei lumi a obligației morale absolute, lipsită de clarobscururi și de intermedieri.

Mai mult, toleranța este rezultatul unei alegeri umane deliberate. Nimic nu exclude posibilitatea ca aceasta să fie înscrisă în natură sau într-un plan divin doar pentru a lăsa astfel oamenilor o substanțială libertate de alegere. Dar de ce ar trebui oamenii să fie toleranți? Spre deosebire de solidaritate, care exprimă un angajament ce poate fi lipsit de mijlociri, la care se adaptează, așa cum spune Martini, principiul „valorii absolute a celuilalt", toleranța, căreia îi este intrinsecă ideea de „măsură", exprimă rezultatul unui calcul al suferințelor actuale pe care ea le impune, pe de o parte, și al bilanțului consecințelor pozitive și negative, pe de altă parte.

Calculul moral (care de altfel nu este deloc străin eticii creștine, așa cum mărturisesc Toma de Aquino, Thomas Moore și Blaise Pascal) presupune că modurile de comportare, și o dată cu ele ordinea socială și civilă, depind de voința și raționalitatea oamenilor. Evaluînd oportunitățile și obligațiile furnizate de contextele istorico-sociale, oamenii identifică normele care le asigură o probabilitate mai mare de a atinge niveluri adecvate de calitate a vieții (libertate, bunăstare, justiție, egalitate în drepturi etc.). Această concepție a moralei construită de om în mod

gradual, *încercînd și greșind*, nu ca un produs industrial, ci mai degrabă ca un limbaj, ca formă și ordine perfectibile ale ființei sociale, pare a fi în măsură să țină cont de schimbările produse în conștiința oamenilor prin expunerea la condiții de viață inedite și la sisteme diferite de valori.

Prin renunțarea la un adevăr moral absolut imuabil, etica toleranței poate surprinde mai bine oportunitățile, dar nu de aceea este ferită de riscuri și probleme. Renunțarea la pretenția de a obține orice dinamică a moralei din susținerea unor valori absolute (și deci non-negociabile) implică obligația de a extrage din interacțiunea condițiilor istorico-sociale cu conștiința umană sistemul valorilor, ordinea priorităților ce trebuie să le fie atribuite, constanta lor adaptare și rafinare. Este o sarcină care se reînnoiește continuu și pretinde mereu impulsul intelectual și moral al unui iluminism creștin, care să clarifice mai bine raporturile dintre om și lumea modernă considerate astăzi de mulți, pe bună dreptate, întru cîtva confuze. Este evident totuși că principiile practice de prudență, toleranță, calcul al oportunităților, împiedicare a conflictelor pot orienta renunțarea progresivă, parțială, dureroasă la intangibilitatea principiilor noastre morale – care este necesară noii conviețuiri umane la scară planetară a religiilor și a credincioșilor și

necredincioşilor – mai bine decît o face apelul explicit la un mister şi o metafizică transcendente. Nici apelul rigid la tradiţii interpretate dogmatic, nici exaltarea acritică a oportunităţilor actuale, nici etica premodernă a dictatului moral imuabil, nici seducţiile postmoderne ale evoluţiei fireşti a raportului dintre om şi natură nu-i pot scuti pe „moderni" de această responsabilitate.

februarie 1996

III
În loc de concluzie

Etica are nevoie de adevăr

Carlo Maria Martini

Discuţiile purtate în jurul întrebării „în ce cred cei care nu cred?", incisiv formulată de redacţia revistei *liberal* (cu riscul unei interpretări un pic reductive a problemei puse de mine), au fost numeroase şi importante. Personal, sînt bucuros că s-a născut de aici o discuţie asupra fundamentelor eticii. Avem cu toţii nevoie de aşa ceva.

Revista mă invită acum să-mi spun din nou părerea şi, după o oarecare nehotărîre, m-am gîndit să nu refuz. Desigur, nimeni nu trebuie să se aştepte aici la un „răspuns" punctual şi articulat. Ar fi necesare mai mult decît cîteva pagini, şi poate că nici nu este acesta lucrul de care e nevoie în primul rînd. Aş vrea totuşi să subliniez atenţia cu care am citit fiecare dintre contribuţiile lui Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa, Claudio Martelli. Mă bucur că am primit şi am oferit subiecte şi imbolduri pentru

reflecţie şi dialog. Mă voi limita aici la a explica mai bine ceea ce am vrut să spun.

Pentru început, aş vrea să atrag atenţia asupra sincerei intenţii dialogale a intervenţiei mele. N-am vrut ca ea să fie o „lecţie", nici o „disertaţie", n-am vrut să „polemizez", ci înainte de orice să întreb, să întreb ca să ştiu, ca să înţeleg cum îşi constituie un laic fundamentul teoretic ce susţine caracterul absolut al principiilor sale morale. Am surprins în unele replici (ce-i drept, mai mult în cele apărute ici şi colo în presă decît în cele şase intervenţii de aici) un oarecare nerv polemic şi o strădanie de „apologetică laică". De asemenea, am surprins o anume uşurinţă în a simplifica doctrina şi tradiţia creştină în ceea ce priveşte etica, cu sinteze în care nu-mi regăsesc ideile. De aceea, mă simt nevoit să adaug cîteva cuvinte în plus.

În fapt, lucrul pentru care le sînt recunoscător participanţilor la această dezbatere este acela de a fi stimulat o reflecţie comună asupra simţului datoriei, asupra purităţii vieţii morale, a idealurilor etice pe care, într-un fel sau altul, le împărtăşim cu toţii sau de care am vrea să fim inspiraţi. Şi aceasta plecînd de la întrebarea cu care începuse scrisoarea mea către Eco: dacă etica ar fi doar un element util reglementării vieţii sociale, cum s-ar putea justifica imperativele etice absolute, cînd mult mai comod ar fi să ne

lipsim de ele? Și ce anume întemeiază demnitatea umană, dacă nu faptul unei deschideri către ceva mai înalt şi mai mare decît noi?

În primul rînd aş observa că, în pofida diversităţii deconcertante a poziţiilor, aproape toate răspunsurile identifică în etică un element propriu omului, în baza căruia el este ca atare. Oamenii nu au aşteptat creştinismul ca să aibă o etică şi ca să-şi pună probleme morale: semn că etica stabileşte un element esenţial al umanului, care ne implică pe toţi. În etică, fie ea laică sau transcendentă, ia naştere o sferă fundamentală a semnificaţiei vieţii, în care se relevă sensul limitei, al întrebării, al aşteptării, al binelui.

Tocmai acest ultim termen, „binele", merită cea mai atentă consideraţie, şi pentru că mai multe intervenţii au considerat responsabilitatea faţă de chipul celuilalt un „bine", o alegere morală bună.

Aş invita la o meditaţie asupra dialecticii intrinsece a acestei alegeri morale bune, asupra mişcării din care derivă un act liber astfel determinant. Acest lucru se poate întîmpla în orice moment a vieţii: un act liber este mereu primul, original, imprevizibil. Ce anume este implicat în acest act, de pildă în decizia de a nu spune o minciună pentru că e rău şi de a spune adevărul pentru că e

bine? Un atare act comportă ideea binelui ca rectitudine, ca integritate și frumusețe, nu doar ca utilitate.

Sînt implicate aici sensul vieții, distincția dintre ce e rău și ce e bine și existența unei ordini a binelui și a răului.

Într-o astfel de mișcare disting o tendință, poate preconștientă și chiar în opoziție cu sistemul nostru conceptual, către un bine subzistent. Se observă că astfel devine mai ușor de explicat suprinzătoarea și deloc rara discrazie dintre teoriile morale insuficiente și comportamentul moral pozitiv, pentru că justețea comportamentelor morale nu se măsoară în primul rînd după o schemă conceptuală, ci după orientarea voinței și după rectitudinea sa. Pot alege binele chiar și cei care nu îl percep în teorie sau îl neagă. O faptă bună, făcută pentru că e bună, poartă în ea o afirmare a transcendenței. „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis", remarcase Dostoievski. Vorbe goale? Și totuși, Sartre admite, din punctul de vedere al ateului: „Cu Dumnezeu dispare orice posibilitate de a găsi niște valori într-un cer inteligibil; nu mai poate exista un bine *a priori*, pentru că nu există conștiință infinită și perfectă pentru a-l gîndi; nu stă scris nicăieri că binele există, că trebuie să fii cinstit, că nu trebuie să minți" (*Existențialismul este un umanism*).

Dacă este urmat în mod adecvat, acest itinerar al reflecţiei ajunge să arate că morala nu reglementează doar raporturi interpersonale, ci include o dimensiune transcendentă. Regăsesc aici, chiar dacă prin alte modalităţi, o idee exprimată şi de Eco, şi anume că o etică naturală poate coincide cu etica susţinută de revelaţia biblică, în măsura în care în cea dintîi este inclusă o cale sau o raportare la transcendenţă, nu numai la chipul celuilalt. În experienţa morală umană se relevă o voce care cheamă, „vocea conştiinţei", imanentă oricărui om şi care stabileşte condiţia primă pentru ca un dialog moral să fie posibil între oameni de rase, culturi, convingeri diferite.

Resursele eticii sînt, aşadar, mai mari decît se crede. Trebuie să analizăm însă cu mai mare atenţie şi răbdare experienţa umană, evitînd orice soluţie pripită. Poate că în unele dintre intervenţiile sus-menţionate se manifestă un mod „nerăbdător" de concepere a moralei, în care experienţa morală este raportată în principal la viaţa trupească şi la instinct. Pare imposibilă totuşi identificarea unei morale ivite din instinctul de supravieţuire a speciei la Antigona, în momentul în care se hotărăşte să înfrunte fără teamă moartea, pentru a se supune unor legi nescrise, superioare celor ale cetăţii. Alţii, în intervenţiile lor, au tendinţa de a desfigura etica, situînd-o

în domeniul tehnicii. Dacă aceasta din urmă produce, transformă, manipulează, putînd fi ghidată de voința de putere, etica operează, dimpotrivă, în orizontul libertății și vizează desăvîrșirea persoanei.

Cel care vrea să întemeieze morala pe instinctul de supraviețuire a speciei o consideră relativă și schimbătoare. Circumstanțele se modifică, e adevărat, dar atitudinile de fond nu se modifică. Dacă am în vedere conținutul moral esențial și valorile sale centrale, constat că ele nu se modifică în nici un caz o dată cu trecerea timpului, că acel cod fundamental al moralității conținut în Decalog nu este susceptibil de revizuire. Observ că a ucide, a fura, a minți nu pot deveni acte recomandabile în sine sau dependente de prevederile noastre contractuale. Este o problemă cu totul diferită de aceea a încadrării într-o categorie sau alta a unei anumite acțiuni în astfel de circumstanțe. Există multe incertitudini morale în ce privește acțiunile individuale, izolate, multe oscilații concrete în judecarea faptelor: aceasta nu înseamnă însă că ar fi de conceput să decretăm mîine că este mai bine să fim neloiali, necinstiți, iresponsabili.

Am menționat extrema varietate a răspunsurilor din cele șase intervenții, varietate ce constituie o temă de meditație, pentru că relevă o condiție foarte controversată și

chiar confuză a reflecţiei teoretice asupra moralei. Această situaţie poate fi valabilă şi pentru sfera credincioşilor, unde se pare că uneori prevalează o concepţie asupra eticii aproape exclusiv kantiană, constrîngătoare, şi unde accentul cade exclusiv pe datorie. Am vorbit şi eu, în ultima intervenţie, despre principii ale eticii şi despre imperative universal valabile. N-aş vrea să se înţeleagă însă că doream să pun accentul doar pe ceea ce este obligatoriu, pe ceea ce sîntem datori să facem sau să nu facem. Am evocat de fapt, pentru a deschide discuţia, un aspect al moralei, cel deontologic şi îndatoritor. Dar etica nu se rezumă la atît : elementul său cel mai fascinant constă în a conduce omul către o viaţă bună şi reuşită, către plenitudinea unei libertăţi responsabile. Dacă zdrobesc voinţa îndreptată spre rău, imperativele etice, ferme, dure, conduc spre o mai mare spontaneitate voinţa pozitivă de a face binele.

Lectura articolelor sus-menţionate mă îndeamnă la o ultimă reflecţie. Convins fiind că etica nu totalizează experienţa umană, aş vrea să o las pentru moment deoparte. Dezvoltarea ateismului modern, parţial încheiată acum, a fost pregătită şi însoţită (sub anumite aspecte, poate că şi în rîndul credincioşilor) de o degradare a ideii de Dumnezeu. Dumnezeu a fost considerat ceasornicar al universului, mare fiinţă definită doar prin

putere, imens şi omnivor Leviathan, duşman al omului, demiurg rău şi aşa mai departe. Dar critica religiei este utilă dacă purifică ideea de Dumnezeu de căderi şi antropomorfisme, nu dacă o sărăceşte şi o degradează în raport cu puritatea prezentă în revelaţia biblică în ansamblu.

Mi se pare, aşadar, că şi în necredincios trebuie să se ducă o luptă dificilă, pentru a nu-l reduce pe Dumnezeu, în care nu crede, la un idol, învestit cu atribute improprii. Ne întrebăm ce poate avea în comun Dumnezeul biblic, care stă alături de om şi e un „Dumnezeu pentru om", cu „dumnezeul" despre care se spune că e moartea însăşi şi care nu are nimic de-a face cu binele (*cf.* articolul lui Sgalambro). Poate că ar fi bine să recitim *Psalmul* 23: „Domnul este păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic. El mă paşte în păşuni verzi şi mă duce la ape de odihnă".

Scalfari intuieşte în parte corect, observînd o evoluţie (o „involuţie") a gîndirii şi în cultura catolică, ce tinde să privilegieze doar etica. Dar etica de una singură e fragilă şi trebuie susţinută de sensul ultim şi de adevărul total. Adevărul remediază această fragilitate a binelui pe care o experimentăm constant. De aceea, nu mi-aş exprima pînă la capăt convingerile dacă n-aş spune că o anumită producţie de aserţiuni apodictice (deja semnalata separare dintre Dumnezeu şi bine

sau opoziția arbitrar instituită între cazualitate și cauzalitate etc.) lasă să se ghicească o criză a sensului adevărului. În calitate de om, nu pot să nu recunosc rolul central și hotărîtor al experienței morale în viața mea. Iar acest lucru aproape nimeni nu-l contestă, fiindcă mai cu seamă necredincioșii sînt înclinați astăzi să preamărească etica.

Este însă de ajuns doar etica? Constituie ea orizontul unic al sensului vieții și adevărului? Întemeierea eticii doar pe ea însăși, fără legătură cu un orizont global și deci cu tema adevărului, pare o întreprindere lipsită de șanse. Dar care este esența adevărului? Pilat i-a pus lui Isus întrebarea, dar n-a așteptat răspunsul, pentru că se grăbea și poate pentru că nici nu era cu adevărat interesat de problemă. Chestiunea eticii trimite la problema adevărului; poate că e un semn al serioaselor dificultăți pe care le întîmpină gîndirea contemporană, tocmai pentru a susține că nimic nu poate fi fondat și totul poate fi criticat.

În ce cred cei care nu cred? Ar trebui să creadă măcar în viață, într-o promisiune de viață pentru tineri, destul de des amăgiți de o cultură care, sub pretextul libertății, îi invită la orice experiență ce poate sfîrși mai tîrziu în dezastru, disperare, moarte, durere. Dă de gîndit faptul că din multe intervenții lipsește întrebarea legată de enigma răului: iar aceasta

cu atît mai mult cu cît putem considera că trăim într-o epocă ce a cunoscut cele mai teribile manifestări ale răutăţii. Un climat de optimism facil, potrivit căruia lucrurile se rezolvă de la sine, nu numai că ascunde dramatismul prezenţei răului, dar anulează şi ideea că viaţa morală este luptă, bătălie, tensiune agonică; că pacea se obţine cu preţul chinului îndurat şi depăşit.

Mă întreb, de aceea, dacă ideile inadecvate despre rău nu se datorează insuficienţei ideilor despre bine, dacă iluminismul nu greşeşte nesesizînd sau subevaluînd elementul dramatic inerent vieţii etice.

martie 1996

Index

Cuprins

În colecția
Eseuri & confesiuni

a apărut:

Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred?*

în pregătire:

Alexandru Paleologu – *Bunul-simț ca paradox*
Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*

www.polirom.ro

Coperta : Radu Răileanu

Bun de tipar : iunie 2011. Apărut : 2011
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax : (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com

eseuri & confesiuni

POLIROM

Un reprezentant de marcă al culturii laice, Umberto Eco, şi un reprezentant al Bisericii, cardinalul Carlo Maria Martini, îşi susţin propriile puncte de vedere privind etica şi problemele noului mileniu. Rezultatul este nu atît o confruntare, cît un dialog pe marginea valorilor pe care omul modern le pune în discuţie: tradiţia teologică şi provocarea tehnologică, limitele impuse femeilor de către Biserică şi semnificaţia credinţei atît pentru cei care cred, cît şi pentru cei care nu cred (sau consideră că nu cred).

Obsesia laică a noii apocalipse • Cînd începe viaţa umană? • Bărbaţii şi femeile în viziunea Bisericii • Biserica nu împlineşte aşteptări, ea celebrează mistere • Tehnica este declinul oricărei bune-credinţe • Binele nu se poate întemeia pe un Dumnezeu criminal • Crezul laic al umanismului creştin • Etica are nevoie de adevăr

Pe copertă: Eustache Le Sueur, *Sf. Pavel predicînd în Efes*, 1649, ulei pe pînză, Muzeul Luvru, Paris

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-2172-9

9 789734 621729

www.polirom.ro